SPINOZA

ÉTICA

*

TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO



ESTUDIO INTRODUCTIVO, ANÁLISIS DE LAS OBRAS Y REVISIÓN DEL TEXTO

POR

FRANCISCO LARROYO

EDITORIAL PORRÚA

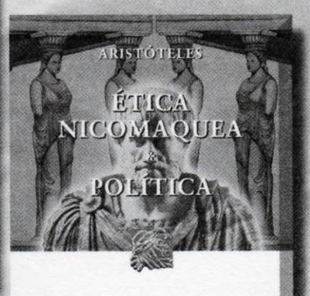
AV. REPÚBLICA ARGENTINA 15. MÉXICO

"SEPAN CUANTOS..." NÚM. 319



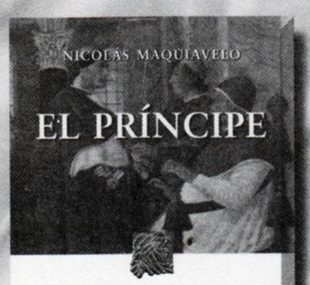
INTRODUCCIÓN
DE
FRANCISCO MONTES DE OCA

EDITORIAL PORRÚA
AV. REPÚBLICA ARGENTINA 15. MÉXICO
"SEPAN CUANTOS..." NÚM. 59



VERSIÓN ESPAÑOLA E INTRODUCCIÓN
DE
ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO

EDITORIAL PORRÚA
AV. REPÚBLICA ARGENTINA 15. MÉXICO
"SEPAN CUANTOS..." NÚM. 70



PRECEDIDO
DE
NICOLÁS MAQUIAVELO
EN SU QUINTO CENTENARIO
POR
ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO
de El Colegio Nacional

EDITORIAL PORRÚA
AV. REPÚBLICA ARGENTINA 15. MÉXICO
"SEPAN CUANTOS..." NÚM. 152

JUAN JACOBO ROUSSEAU
EL CONTRATO SOCIAL
O
PRINCIPIOS DE DERECHO POLÍTICO
DISCURSO SOBRE LAS CIENCIAS Y LAS ARTES
DISCURSO SOBRE EL ORIGEN DE LA DESIGUALDAD

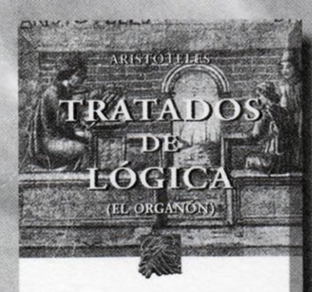
ESTUDIO PRELIMINAR
DE
DANIEL MORENO

EDITORIAL PORRÚA
AV. REPÚBLICA ARGENTINA 15. MÉXICO
"SEPAN CUANTOS..." NÚM. 113

ARISTÓTELES
METAFÍSICA

ESTUDIO INTRODUCTIVO,
ANÁLISIS DE LOS LIBROS Y REVISIÓN DEL TEXTO
POR
FRANCISCO LARROYO

EDITORIAL PORRÚA
AV. REPÚBLICA ARGENTINA 15. MÉXICO
"SEPAN CUANTOS..." NÚM. 120



ESTUDIO INTRODUCTIVO, PREÁMBULOS A LOS TRATADOS
Y NOTAS AL TEXTO
POR
FRANCISCO LARROYO

EDITORIAL PORRÚA
AV. REPÚBLICA ARGENTINA 15. MÉXICO, 2001
"SEPAN CUANTOS..." NÚM. 124

ÉTICA

*

TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO



BARUCH (en latín Benedictus) SPINOZA

(1632-1677)

SPINOZA

É T I C A

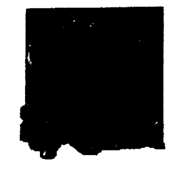
*

TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO

ESTUDIO INTRODUCTIVO, ANÁLISIS DE
LAS OBRAS Y REVISIÓN DEL TEXTO
POR

FRANCISCO LARROYO

OCTAVA EDICIÓN



EDITORIAL PORRÚA
AV. REPÚBLICA ARGENTINA, 15
MÉXICO, 2007

Primeras ediciones: *Ética*, 1677; *Tratado teológico-político*, 1670
Primera edición en la Colección "Sepan Cuantos...", 1977



ISBN 970-07-7287-X Rústica
ISBN 970-07-7143-1 Tela

IMPRESO EN MÉXICO
PRINTED IN MEXICO

PRELIMINAR

SPINOZA, FIGURA CONTROVERTIDA

Las interpretaciones y, consecuentemente, los juicios sobre Spinoza han sido (aún lo son) muy dispares. A veces, inclusive, tocaron el contraste. Y, esto, a decir verdad, apenas conocidas las iniciales ideas de su doctrina. Ya en vida tuvo Spinoza amigos y enemigos. Pocas, muy pocas filosofías, en verdad, han suscitado a lo largo de la historia tanto entusiasmo y tanta censura, a la vez.

En dos direcciones se acusa esta discrepancia. Primero, en punto a su concepción teológico-religiosa. Después, tocante a sus reflexiones teoréticas. La no aceptación de un Dios personal y trascendente trajo consigo los epítetos violentos. Juan Colerus declara que el Dios de Spinoza es un "Dios imaginario". Años antes se habían producido también en contra Aubert de Verse, Wittichius, Poiret, Regio y Lanus. Identificar Dios y naturaleza *(Deus sive natura)* le granjeó mayormente el ser calificado de ateo. Ya Malebranche habla del "infame Spinoza", y Tomás More; del "sórdido ateo"; Bayle de "un ateo de sistema"; Voltaire, de "ateo en toda la fuerza del término", y Hume de "ateo famoso". Con ingenio y gracejo Schopenhauer advierte que Spinoza otorga a la naturaleza el título de Dios sólo a manera de *honoris causa*, pero de hecho el Sefardita propugna un ateísmo radical.

Muy larga resultaría la lista de quienes ven en Spinoza un filósofo del ateísmo. Pero también es muy grande la de quienes lo admiran por su misma concepción religiosa. Dentro del movimiento del romanticismo alemán surge el panegírico interminable. Jacobi califica la doctrina de Spinoza como "una doctrina del Ser Supremo y de las revelaciones del hombre con ese Ser". Es famosa la sentencia de Novalis: "Spinoza es un hombre ebrio de Dios". Goethe se llama "discípulo apasionado de Spinoza". Schleiermacher exclama: "santo y excomulgado Spinoza". Ernesto Renán cree que "Spinoza ha visto lo más profundo que hay en Dios".

El propio Spinoza rechaza públicamente el calificativo de ateísta. Dice con énfasis que sólo se opone a una "concepción antropomórfica de Dios", sobre todo a la "imagen vulgar de un Dios corpóreo" *(Deum corporeum)*. Con todo, la filosofía cristiana así católica como protestante, no puede acceder a una idea que niegue el carácter personal y trascendente de la Divinidad. Tampoco esta filosofía acepta una explicación de la Biblia únicamente racional e histórica, tan cara a un liberalismo laicista, opiniones que propugnó. Spinoza, por cierto, una vez y otra.

En cambio, acerca del tema religioso, pensadores marxistas elogian a Spinoza, reputándolo como uno de sus ilustres precursores. Ven en él a un filósofo que propició el ateísmo y el libre pensamiento, aprove-

chando la coyuntura histórica del tiempo, e hizo sentir a muchos, tras meditadas reflexiones, origen y muerte de todas las supersticiones y de todos los prejuicios religiosos (Plechanow, Deborín).

Respecto a las bases teoréticas del sistema, algunos subestiman sus aportaciones. Juan Regino declara que Descartes es el verdadero arquitecto del spinozismo. Para Leibniz, la doctrina de Spinoza es un "cartesianismo desbordado". Asimismo Emilio Saisset en su obra *Introducción a las obras de Spinoza* acentúa que solamente es un discípulo de Descartes. Hay quienes asimilan las fundamentales ideas de la concepción del mundo de Spinoza a doctrinas neoplatónicas, recibidas a través de filósofos del Renacimiento (Cusa, León Hebreo, Ficino, Bruno...)

En contraste, otros enaltecen hasta un extremo el rendimiento de Spinoza. En el gran pensador judío no ven una mera prolongación del cartesianismo, sino un filósofo original en muchos conceptos. Para Vidal I. Peña García, Spinoza es precursor de un materialismo crítico e iniciador, a su manera, de una dialéctica materialista. En apoyo de sus talentos suele citarse hoy la alternativa de Hegel: "Spinoza o ausencia de filosofía"; o el juicio de Bergson: "Se podría decir que todo filósofo tiene dos filosofías: la suya y la de Spinoza".

En honor a la verdad, el juicio acertado se halla, una vez más, en el medio. Tributario de la filosofía precedente, en buena medida de Descartes, Spinoza pudo adentrarse con perspicacia en la tierra agitada del pensamiento; pero logrado que hubo tal empeño, se lanza, guiado por su genio, a la construcción de una teoría de la concepción del mundo y de la vida, de muy comprensivo alcance y a la altura de las conquistas intelectuales de su tiempo. Adalid de la libertad humana, su filosofía es un modelo del orden de los grandes clásicos del pensamiento.

ESTUDIO INTRODUCTIVO

LA FILOSOFÍA DE SPINOZA

I

EL RACIONALISMO MODERNO. LUGAR DE SPINOZA

Suele fraccionarse la filosofía del Renacimiento en dos comprensivos períodos: uno predominantemente humanístico, en buena medida de vuelo especulativo (Cusa, Bruno, Boehme...); otro científico-natural, de orientación racionalista, que, merced a su largo desarrollo, es dable subdividirlo, a su vez, en dos etapas. La primera de éstas queda representada por Renato Descartes, el fundador del propio racionalismo. La segunda, por los sistemas que, bajo signo cartesiano, se suceden hasta fines del siglo XVII. Spinoza es una figura representativa de esta segunda etapa, al lado de Port-Royal, Malebranche, Pascal y otros.

1. Descartes

Un nuevo rumbo toma la filosofía con Renato Descartes (1596-1650): el racionalismo moderno. Filósofo clásico por excelencia y símbolo para muchos de la mente francesa, Descartes es quien, en verdad, ha impuesto en la filosofía el *estilo de pensar por ideas claras y distintas*, liberando de tal suerte a ésta de toda autoridad externa (ya religiosa, ya política...) y afirmando al propio tiempo las excelencias de la *meditación personal*.

El racionalismo cartesiano es un racionalismo metódico: toda mente bien dirigida, vale decir, orientada metódicamente, puede llegar a conocer la verdad. El pensar moderno se inaugura con el problema del método. La filosofía anterior se había preocupado de preferencia por el problema del ser: fue una filosofía ontológica. Con los grandes pensadores del siglo XVI toma un nuevo giro la meditación filosófica. Antes de lanzarse a la búsqueda del ser, el pensar filosófico se afana por descubrir el camino que pueda conducir allí: ¿Qué ruta tiene que recorrer el conocimiento para alcanzar la verdad?

Con ello se formula la idea de que una investigación sobre la razón humana debe preceder al conocimiento del mundo. Descartes, en efecto, busca los principios racionales que han de normar todo conocimiento, los principios racionales de los que han de derivarse las doctrinas sobre el mundo, sobre el hombre y sobre Dios.

2. Polémica sobre el cartesianismo. Gassendi. Port-Royal. El escepticismo cristiano

La filosofía cartesiana encontró en Francia, Holanda y Alemania, muy pronto, numerosos enemigos, pero también no pocos admiradores. En Francia, por ejemplo, la enseñanza oficial en las universidades se opuso resueltamente a ella, afirmándose en la doctrina escolástica.

En Holanda, el primero de los partidarios fue Enrique Regio (1598-1679) y el primero de los opositores el obispo Pedro Daniel Huet (1630-1721).

Desde otro ángulo, el abate Pedro Gassendi (1592-1655), enemigo al par de Descartes y de Santo Tomás, trató de rehabilitar la filosofía de Epicuro, bien que tratando de conciliarla con la dogmática del cristianismo.

Entre los admiradores del cartesianismo, hay que contar en Francia a la Congregación del Oratorio, de donde sale Malebranche, y a los filósofos de la comunidad de vida y de trabajo de la abadía de Port-Royal. De estos últimos, particularmente es importante Antonio Arnauld (1612-1694), quien junto con Pedro Nicole escribió la célebre *Lógica de Port-Royal,* concebida desde el punto de vista del cartesianismo.

Motivo y signo de la lucha contra Descartes, era la salvaguardia de la religión. *Francisco de Mothe le Vayer* (1586-1672) rechaza, en unión de otros pensadores, la excesiva confianza de Descartes y sus adeptos en las fuerzas de la razón humana. Acude a la Sagrada Escritura y reúne en su obra *Treinta y un problemas escépticos* muchos textos obtenidos del Nuevo Testamento, para mostrar cómo la sabiduría mundana no siempre dignifica al hombre. Llega a sustentar una suerte de *escepticismo cristiano.*

3. La evolución del cartesianismo

En esta época, no era fácil aceptar en bloque la filosofía cartesiana. La tradición predominaba en los centros docentes. Pero el racionalismo, con todo, hizo camino aceptando modificaciones más o menos significativas. En honor de la verdad, la mera repetición no tuvo pensadores de influencia alguna dentro del racionalismo. En cambio, surgen por doquier pensadores de nota que introducen señeros filosofemas.

Ciertamente puede hablarse sin hipérbole de una evolución de la doctrina cartesiana. Algunos incluso llegan a llamar *transformación del cartesianismo* a tal movimiento. La designación no es inadecuada siempre y cuando se advierta el hilo del desenvolvimiento en una creciente integración de las ideas.

La doctrina cartesiana fue, también, lo suficientemente poderosa para fortalecer algunas ideas que desbordaron el cauce racionalista. No pocos filósofos del siglo XVIII, vueltos hacia el materialismo, por ejemplo, acudieron a Descartes para obtener de este filósofo y hombre de ciencia puntos de vista metodológicos.

4. EL OCASIONALISMO (A. GEULINCX)

En Holanda y Bélgica el espíritu cartesiano fue llevado por Arnulfo Geulincx (1625-1669), cuyas obras (*Ética,* 1665; *Metafísica,* 1695), fueron objeto de ruda crítica por parte de los pensadores. Geulincx lleva hasta sus últimas consecuencias el dualismo de alma y cuerpo de Descartes. Es evidente, dice este filósofo, que por sí mismo no puede influir el espíritu (que es inextenso) en el cuerpo (cuyo atributo esencial es la extensión), ni éste sobre aquél. Pero dado que existe una evidente relación entre ambos, por ejemplo, en nuestros movimientos voluntarios y en nuestras percepciones involuntarias, hay que considerarlo como un misterio y, por tanto, creer que es producido por Dios, quien enlaza a ambos de un modo ocasional. Sin embargo, el ocasionalismo de Geulincx admite una intervención de Dios sólo en ciertos casos; en general, se ha establecido por la Providencia Divina, para lograr una relación constante, una correspondencia de espíritu y cuerpo, los cuales tienen una marcha paralela al igual de dos relojes construidos por el mismo relojero, idénticos, que marcan la misma hora.

Respecto del problema del conocimiento, Geulincx asegura que Dios es la verdadera fuente del saber. Con esta idea abre la puerta del ontologismo.

5. EL ONTOLOGISMO (N. MALEBRANCHE)

Más importante en la dirección cartesiana es el oratoriano Nicolás Malebranche (1638-1715). Nació en París; estudió filosofía en el Colegio de La Marche, y teología en la Sorbona. Redactó, entre otras, las siguientes obras: *Investigación de la verdad,* 1675; *Conversaciones cristianas,* 1677; *Tratado de la naturaleza y de la gracia,* 1680; *Coloquios sobre metafísica y religión,* 1688; *Tratado de la moral,* 1688; *Reflexiones sobre la promoción física,* 1715.

El medular problema de la metafísica de Malebranche, es el de las relaciones entre el alma y el cuerpo, o sea el de la comunicación de las sustancias. Para resolverlo, formula dos teorías: la de las causas ocasionales y la de la visión de Dios.

Malebranche niega toda comunicación entre alma y cuerpo. Las percepciones que provienen de los sentidos son modificaciones de la conciencia, que sólo confusamente representan al mundo exterior;

mas los fenómenos del mundo exterior, incluso los procesos nerviosos causados por los estímulos en los órganos de los sentidos, no son sus "causas", sino tan sólo las condiciones ligadas con ellos conforme a reglas establecidas por Dios, es decir, "causas ocasionales". Pero avanzando más allá de Geulincx, lleva Malebranche también este concepto a las conexiones que se dan en el mundo externo de los cuerpos: "en el choque de un cuerpo con otro no se desprende del uno una cantidad de movimiento y pasa al otro, sino que un movimiento, la 'causa', cesa, y otro movimiento, el 'efecto', aparece, y estos dos movimientos diferentes, y que se siguen regularmente, son cuantitativamente iguales entre sí. La física comprueba tales relaciones regulares, es decir, leyes que expresan relaciones de condiciones, dependencias ocasionales, no 'causas'. 'Causa' sólo es Dios y el alma".

La uniformidad de la naturaleza proviene de la uniforme y constante voluntad de Dios. Lo que se entiende por realidad o mundo externo es un conjunto o *sistema* de ideas. No existe ningún ser material independiente. No es posible de un mero concepto (incluso el de Dios) inferir su existencia real. La estructura objetiva de ciertos seres, por ejemplo, de los números y de las figuras geométricas, provienen de su origen divino. En Dios están contenidas todas las verdades; por tanto, todas las cosas, según su idea. La idea de una cosa no es más que su participación en la perfección divina. Las ideas son los modelos eternos y necesarios de las cosas. Los hombres no las producen. En definitiva, todo conocimiento proviene de Dios. Del mismo modo que el espacio es el *lugar de los cuerpos,* es Dios *el lugar de los espíritus* y está en relación con cada uno de ellos. Conocer las cosas verdaderamente quiere decir, por consiguiente, verlas en Dios, a la luz de las ideas divinas.

Al ontologismo, dice Malebranch, debo "en treinta años el haber encontrado más verdades que cuantas los demás filósofos lograron en dos mil". Respecto de su influencia enfatiza que de Descartes, con su método claro, exacto, racional e inventivo, es tributario en mayor medida que de los demás filósofos en conjunto.

6. Racionalismo místico (Blas Pascal)

En Blas Pascal (1623-1662) toma el cartesianismo su expresión mística. Formó parte de los jansenistas de Port-Royal. Escribió: *Cartas a un provincial de uno de sus amigos respecto a las disputas sostenidas en la Sorbona,* 1656-1657; *Pensamientos sobre la religión,* 1660; *Sobre el vacío,* 1651; *Sobre el espíritu de la geometría,* 1652.

Pascal reconoce un triple orden en la existencia. El primero es el orden de la naturaleza, objeto de estudio de la física matemática. El segundo lo constituye el orden de la razón humana, que tan afanosamente ha sido investigado por la filosofía. El hombre es una

caña, pero una caña pensante, y limitada, y finita, pero llena de grandeza porque conoce su pequeñez y porque puede conocer a Dios. La relación con la divinidad es obra conjunta de la razón y el sentimiento.

Además del conocimiento matemático y filosófico, el hombre puede realizar otro tipo de saber: el conocimiento intuitivo, que procede del corazón y la fe: *Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas.* La razón puede penetrar hasta cierto grado en los misterios de la naturaleza; mas después que el hombre ha indagado cuanto está al alcance de su razón, conoce que propiamente nada sabe y se hunde en la misma ignorancia de la que había empezado a emerger. *Mais c'est une ignorance savante, qui se connaît.* La razón solamente nos puede llevar al umbral de las verdades de la fe cristiana; conocerlas, cae fuera de su radio de acción, puesto que sólo pueden percibirse por la intuición, el corazón, el sentido moral y la experiencia práctica.

Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob:
No de los filósofos y científicos.
Certeza, certeza, sentimiento, alegría, paz.
Dios de Jesucristo.

A esta actitud intuitiva llama Pascal el *sprit de finesse,* y la opone al método geométrico *(sprit géometrique),* discursivo, deductivo. En suma: Pascal es cartesiano hasta donde la razón, de manera clara y distinta (como lo hace la geometría) obtiene sus verdades; no cartesiano, cuando penetra en regiones propias del sentimiento, sobre todo cuando el hombre se entrega cordialmente a Dios.

Acerca de la existencia de Dios, la razón no tiene argumentos en contra. El mismo escéptico ha de adoptar una actitud en pro, atendiendo a la ley de probabilidades. En la duda de si existe o no Dios, quien lo afirma nada pierde si no existe, y quien lo niega, todo pierde si existe. Por ello, hay que *apostar* en favor de su existencia.*

---

* *Cfr.* F. Larroyo, *Historia* y *sistema de las doctrinas filosóficas.* Colab. de E. Escobar. Editorial Porrúa, México, 1970.

II

LA DOCTRINA DE SPINOZA

1. El hombre y su obra

Baruch Spinoza nace en 1632 en Amsterdam, de una familia de judíos sefarditas, ello es, oriunda de España y trasladada a Portugal, de donde emigra a Holanda debido a la persecución religiosa. De comerciantes, su familia, económicamente acomodada, disfruta de merecida estima en la comunidad judía, de la cual fue jefe varias veces su padre.

A los siete años de edad, Baruch ingresa en la escuela de la comunidad hebrea; allí permanece hasta los 18 años de edad. Estudia hebreo, el Antiguo Testamento (de preferencia el *Pentateuco*, los *Libros históricos* y los *Libros proféticos*) y el *Talmud*. Menasech ben Israel le inicia en la Cábala, que lo condujo a la lectura de antiguos filósofos judíos. Francisco Van den Enden, expulsado de la Compañía de Jesús, antes de ser ordenado, le enseña latín y filosofía escolástica, acaso también el racionalismo. Por entonces, desde los veinte años de edad, frecuenta círculos mal vistos por la comunidad judía. Sus amigos más próximos eran simpatizadores del racionalismo. Lee el Evangelio, a la sazón, el cual le produce un efecto muy significativo. Dice: "una sabiduría más humana asume nuestra naturaleza en la persona de Cristo, y Cristo ha sido el camino de la salvación". Con todo, mientras vivió su padre, sigue frecuentando la sinagoga y cumple por lo menos de manera externa las prácticas rituales del judaísmo. A la muerte de aquél, en 1654, toma una actitud de indiferencia a toda clase de ritos religiosos. Hay más: comenta y expone doctrinas no ortodoxas.

El efecto de tales hechos no se hace esperar. En 1656, cifrando en los 24 años, se le excomulga y expulsa de la sinagoga. No asiste a la ceremonia, en donde se dicta la sentencia, cuya parte inicial reza: "Según el juicio de los ángeles y de los santos, excomulgamos, maldecimos y separamos a Baruch de Spinoza, con el consentimiento de Dios bendito y con el de toda la comunidad." El jefe de la comunidad judía había insistido en que abjurase de sus ideas quien, desde la niñez, fuera una esperanza de los sefarditas en Holanda. Inútil; sin provocación, pero sin temor y sin remordimiento, respondió "no".

Sabía bien cuanto significa la excomunión. Excluido del mundo judío, su destino queda trazado: la soledad, de una parte, pero, de otra, la libertad incondicionada, por la cual luchó tanto. La libertad de pensar, la libertad de ser razonable. Eso se paga a un precio alto, y Spinoza no lo ignora. Desde entonces, se gana la vida dedicado al oficio de pulir vidrios ópticos. Una nueva pena le aqueja. Ésta, invencible. Comienza a manifestársele la tuberculosis, enfermedad incurable en aquel tiempo, y que lo llevaría al sepulcro.

Pensando en su salud se traslada al campo, en Rijnsburg, sitio apartado y tranquilo. Aquí permanece tres años (1660-1663), tiempo por demás fecundo en su labor filosófica. Termina en 1660 el *Tractatus brevis de Deo, homine, eiusque felitate (Tratado breve acerca de Dios, el hombre y la beatitud)* que había iniciado en 1658. En 1651, redacta *De intellectus emmendatione (De la reforma del entendimiento,* inconcluso). Como impartiera lecciones particulares a Juan Käser, estudiante a la sazón de teología en Leyde, preparó el libro (único que llevó en vida su nombre) *Renati des Cartes Prinçipiorum Philosophiae pars I et II more geometrico demonstratae. Accesserum eiusdem Cogitata Metaphysica,* que fue publicado en 1663. También entonces comienza a escribir su *Ethica more geometrico demonstrata.* En esta época tuvo relaciones crecientes con librepensadores (Jan Rieuwert, D. Tydemann, E. Oldenburg..,).

Entrado el año 1663, se halla en Voorburg, cerca de La Haya. Allí reside seis años (1663-1670). En aquel tiempo entabla amistad con el hombre de Estado Juan de Witt, muerto en 1672, a causa de un atentado, que provocara su política laicista. Todo esto era un efecto del rudo conflicto entre tradicionalistas y librepensadores suscitado en Europa y que, ahora, se dejaba sentir en Holanda. Spinoza toma el partido de la libertad de creencias; lo que trata de justificar filosóficamente en su *Tractatus theologico-politicus,* impreso en 1670. El libro provoca una reacción violenta. Guillermo de Orange lo prohíbe en 1674.

Ya en este año vive en La Haya, a donde se había trasladado en 1671. Durante la postrera década de su existencia se torna un hombre famoso. Le visitan sabios como el físico Huygens; filósofos, como Leibniz y Pufendorf. La Universidad de Heidelberg le ofrece una cátedra, que rehúsa para no comprometer su libertad. Poco a poco se convierte en animador contra el fariseísmo y la intolerancia. En 1676 compone su última obra, el *Tractatus politicus.* Con él piensa fortalecer la autoridad laica, meditando asimismo seriamente en torno de la condición política del hombre. Su *Compendio de una gramática de la lengua hebrea* fue redactado los últimos años de su existencia.

La muerte le sorprende el 21 de febrero de 1677. Las noticias sobre el deceso son confusas. Recientemente; P. Siwek S. I., en su libro *Spinoza et le pantheisme religieux,* París, 1950, trata de confirmar la hipótesis de suicidio. Los más, en cambio, consideran que la enfer-

medad incurable que padecía tuvo su trágico fin. Sus amigos Meyer y Schuller recogieron los manuscritos encontrados, que el mismo año se dieron a la estampa en Amsterdam por Jan Rieuwert, bajo el título *B. de S. Opera posthuma* y que compendian: La *Ética*, el *Tratado político*, el *Tratado de la reforma del entendimiento*, *74 Cartas* y el *Compendio de gramática hebrea*.*

Spinoza es uno de los grandes modelos de apasionada dedicación al pensamiento; lo que supone probada independencia, tesón y sinceridad intelectuales. En su vida, conducta e ideas fueron inseparables: voluntad y razón se armonizan en unidad creadora. Para la verdad quiere vivir, por la verdad quiere actuar. No aspiraba a que su filosofía fuera la mejor, sino la verdadera. Conocer el orden de la naturaleza y aceptarlo: he ahí su proyecto de vida.

2. Fuentes

La filosofía de Spinoza es, dicho en una palabra, una remodelación muy original del cartesianismo. Lo continúa a medida en que lleva adelante la metodología racionalista; lo renueva al paso que introduce, frente a Descartes, nuevos temas que, consecuentemente, lo empujan a una nueva imagen del universo y del hombre. No todos aceptan esta rigurosa filiación histórica. P. Marèchal piensa, por ejemplo, sucumbiendo a una hipérbole, que el panteísmo de Spinoza nace con independencia de todo cartesianismo.

El concienzudo historiador de la filosofía Guillermo Fraile, cree difícil señalar de manera precisa, fuera de Descartes, las fuentes de la doctrina de Spinoza. En sus escritos, dice, "alude vagamente" a "los antiguos hebreos", "los antiguos filósofos", "los metafísicos", "los escolásticos", pero sin concretar las referencias. Algo puede orientarnos el examen de los 161 volúmenes de su biblioteca, entre los que figuran ocho obras de Descartes, Hobbes, Maquiavelo, Grocio, la *Utopía* de Tomás Moro, la *Institución* de Calvino, la *Retórica* de Aristóteles, el *Manual* de Epicteto, la *Guía de perplejos* de Maimónides, los *Diálogos de amor* de León Hebreo, la *Lógica* de Clauberg, el *Arte de pensar* de Port Royal, un *Epítome* de las obras de San Agustín y clásicos de la literatura latina. No es admisible el juicio de Trendelenburg: Spinoza ha pensado mucho, pero ha leído poco. Pudo haber leído y, desde luego, leyó muchos más libros de los que figuran en su pequeña biblioteca personal".

Por su parte, Pablo Rota ve la manera de integrar las fuentes. Reconoce tres: *1) judías*, que suscitaron a Spinoza la conciencia metafísica de los problemas; *2) neoplatónicas*, que le brindaron diversas

* E. Chartier, *Spinoza*, París, 1935.

respuestas a las palpitantes cuestiones; *3) cartesianas*, que le proporcionaron un nuevo método para encarar sin internas contradicciones y de modo racionalmente convincente su inédita concepción del mundo y del hombre.*

El punto crucial en el debate reside en la mayor o menor importancia concebida Descartes en la formación del spinozismo. Los historiadores judíos reducen la ascendencia cartesiana. Así Carlos Jöel, Carlos Gebhardt, Lewis Robinson... La reconocen en buena medida otros historiadores. Así P. Lachièze, V. Delbos, E. Chatier, L. Brunschvicg, O. Baensch, E. Cassirer, A. Guzzo...

La influencia de Descartes es innegable. No sólo suministra los cuadros metodológicos a Spinoza (lo que significa mucho); también le proporciona su vocabulario y no pocos esquemas de ordenación filosófica. A menudo, leyendo a Spinoza, se tropieza con definiciones cartesianas que vienen a ensamblar la exposición fundamental del tema abordado. El estudio de Spinoza sobre Descartes exhibe cómo el estilo de filosofar de éste había penetrado en la mente de aquél.

3. Filosofía de salvación

La filosofía de Spinoza tiene una vocación práctica: el saber filosófico tiene como mira encontrar una firme solución al problema moral del hombre, a saber, a través de una convicción racional, llegar a la verdadera beatitud. La salvación humana es la firme tarea de la filosofía. El hombre ha de realizar su naturaleza: quiere ser libre y dichoso; y sólo puede lograrlo amando, uniéndose a Dios. Tal es el punto de partida de Spinoza.

Es significativo el hecho de intitular *Ética* a su obra fundamental y mejor lograda: una obra, por cierto, que comprende todo su sistema (teología, gnoseología, cosmología, antropología, mística...); que se inicia con la idea de Dios y que culmina en la doctrina del amor intelectual de Dios, ello es, en un tratado de mística. El itinerario de la salvación es la filosofía verdadera y la verdadera filosofía es obra de la razón. La filosofía es la vida razonable.

La idea de beatitud como línea directriz, se repite aquí y allá dentro de su sistema. En su libro, por ejemplo, de la *Reforma del Entendimiento*, dice: "Se trata de descubrir una cosa de tal modo que, habiéndola encontrado y adquirido, pueda yo gozar para la eternidad; de una alegría continua y soberana."

Spinoza, sin embargo, es un hijo de su tiempo, en el cual, a la sazón, se acusa el predominio de la moderna ciencia natural como llave de la concepción del mundo. La ciencia natural ve en la realidad una

* P. Rota. *Spinoza*. Milán. 1934.

inmensa conexión en donde todo se halla íntimamente ligado con todo, según leyes universales. Una firme necesidad impera en los fenómenos; todas las cosas acaecen con arreglo a leyes rígidas e inmutables. "Estas leyes son siempre y dondequiera las mismas, como la propia naturaleza es siempre una y la misma, y la misma en todas partes es su fuerza eficiente. Así, las formas fundamentales de este modo de ver el mundo son las categorías de sustancia y causalidad, categorías que se implican mutuamente."

La moderna concepción científica del universo postula, así, un determinismo. Filósofos señeros de la época tratan de soslayar este naturalismo en obsequio de la libertad humana. Spinoza, no. Al paso que, por ejemplo, en Descartes y Leibniz, la ciencia natural es sólo un motivo determinante de la concepción del mundo, motivo muy importante sin duda, pero al fin sólo *uno* de ellos; mientras que en Descartes la altanera conciencia de su superioridad sobre la naturaleza tiene la personalidad libre, y en Leibniz el sentimiento vigoroso de una armonía teológica del universo oponen eficaz resistencia al puro espíritu del naturalismo, Spinoza se entrega a éste por completo y se constituye en prisionero suyo. Las categorías de sustancia y causalidad son las formas que de un modo consecuente, unilateral y ajeno a toda otra consideración, determinan su construcción del edificio cósmico".*

Spinoza, empero, busca en el panteísmo la fórmula conciliadora. Doquier impera la ley de la causalidad, mas el todo está en Dios. Éste es la fuerza inmanente del universo, que es preciso reconocer. La beatitud reside en la conciencia de la participación en Dios. Racionalismo, determinismo, panteísmo: he ahí la línea.

4. METAFÍSICA DEL CONOCIMIENTO. CONOCER "SUB SPECIE AETERNI"

La teoría del conocimiento de Spinoza está encuadrada dentro de su teoría del ser (su metafísica). No acude, primero, a un criterio de Verdad, para estudiar, después, el ser. Tampoco parte del ser para fijar posteriormente qué es el conocimiento y sus leyes. Su enfoque es simultáneo: quiere dar una metafísica (u ontología), a saber, descubrir los elementos sustanciales del ser que al propio tiempo transparenten las verdades o fundamentos de los elementos racionales del conocer. "Certeza y ser objetivo son la misma cosa", dice en *Reforma del entendimiento,* parágrafo 35. En otros términos: la teoría del conocer tiene base metafísica; la teoría del ser tiene soporte racional.

Los elementos metafísicos de la realidad son invariantes, eternos. Ésta, por otra parte, se ofrece al hombre en una multitud de seres

* O. Baensch, *Spinoza.* Revista de Occidente, Madrid, 1925.

particulares. A primera vista, no se advierte concierto alguno en el mundo de lo real. Pero la mirada intelectiva descubre pronto una concatenación sustentada en aquellos elementos inalterables y firmes, producto, en última instancia, de una ley cósmica o causa primera (Dios). Si a cada elemento ontológico corresponde una idea fundamental, al orden ontológico corresponde un orden ideal. La Idea universal de orden es así la Idea de las ideas.*

Ahora bien: el verdadero conocimiento contempla el complejo mundo de los seres particulares a la luz de aquellos elementos no mudables, intemporales: es, por ello, un saber *sub specie æterni.* "Perseguir exhaustivamente, dice Spinoza, toda la serie de cosas particulares variables no sería posible a la debilidad humana, ya por su multitud sobre todo número, ya por las infinitas circunstancias de una misma cosa... Pero tampoco es necesario seguir toda esa serie, pues el ser de las cosas particulares y mudables no hay que deducirlo del orden de sucesión en que se mueven, que no nos da más que signos eternos, relaciones o a lo más circunstancias próximas, todo lo cual está muy lejos de ser la interna esencia de las cosas. Antes bien hay que deducirlos de las cosas fijas y eternas y juntamente de las leyes que en aquellas cosas, como en sus verdaderos códices de leyes, están inscritas y según las cuales todo lo particular acaece y se ordena". Hay más: estas cosas particulares dependen tan íntima y esencialmente de aquellas leyes fijas, que, sin ellas no es dable concebirlas.

5. Los grados del conocer

El conocimiento *sub specie æterni* es una etapa superior del saber humano. En la *Reforma del entendimiento,* se habla de cuatro niveles del conocer. Hay un saber que nos viene de oírlo a otros, por ejemplo, el día de nuestro nacimiento. Otro saber es el que tenemos por una experiencia indeterminada (experiencia vaga), por ejemplo, que hemos de morir, o que el hombre es un ser dotado de razón, o cualquiera otra cosa de la que estamos ciertos en el habitual ejercicio de nuestra vida. Otro es aquel en el que deducimos el ser de una cosa a partir de otra, pero no de un modo adecuado, como por ejemplo, cuando concluimos del efecto a la causa, del cuerpo al alma unida con él, sin que tengamos, simultáneamente, una idea clara del género de unión que los une (Geulincx). Finalmente, hay un saber en el que concebimos una cosa a partir de su misma esencia o de su causa próxima, por ejemplo, 2 + 3 = 5, o: dos líneas paralelas a una tercera son paralelas entre sí. Sólo esta cuarta manera de conocimiento es la perfecta y cierta.

---

* *Cfr.* J. Hirschberger, *Historia de la Filosofía,* II. Barcelona, 1974.

En la *Ética,* Spinoza reduce a tres los grados del conocimiento fusionando los dos primeros. Llama, con frecuencia, al grado inferior *conocimiento imaginativo;* al segundo, *conocimiento por razón* y al tercero, *conocimiento por intuición (scientia intuitiva).* Este último se alcanza cuando la razón supera los anteriores. El segundo grado llega a Dios ascendiendo a través de los seres particulares, o, mejor dicho, contempla a Dios en los seres particulares. El tercero es el conocimiento perfecto y adecuado que se remonta a la primera Causa, en la cual conoce todas las cosas bajo el aspecto de eternidad.*

6. El método geométrico

La contemplación *sub specie æterni* llega a las más altas verdades. De ahí el conocimiento ha de descender deductivamente. Modelo de este saber de arriba abajo es la matemática, dentro de la cual la geometría ofrece plásticos ejemplos. Siguiendo a Descartes, Spinoza como buen pensador del Renacimiento, se empeña en llevar este método al campo de la filosofía, de parecida manera como la ciencia natural de la época la había llevado a la ciencia natural (física matemática, Galileo).

Descartes creó la geometría analítica, e hizo posible el análisis matemático. Spinoza pone en práctica el método sintético, a la manera de Euclides. Esta vía parte de enunciados dados en definiciones, axiomas y postulados fiando en su evidencia, a manera de intuición inmediata. De ahí deriva los conocimientos más complejos, sintéticos, dados en teoremas, demostrados por los precedentes. "Es la manera de exposición adecuada, para un saber ya a punto, que recibe con ella, en cierto modo, su forma externa, exenta de toda impureza de la realidad. Mientras para el vivaz espíritu explorador de Descartes era también el método analítico el más indicado para la exposición de su doctrina, Spinoza vistió a su teoría con la sólida armadura del método sintético, cual correspondía a su carácter dogmático, que sólo se contentaba con lo completo y acabado. Así, su *Ética* nos sale al encuentro maravillosamente armada con grave ostentación de definiciones, axiomas, postulados, proposiciones, demostraciones, explicaciones, corolarios, lemas y escolios, mediante los cuales, a pesar de todo, nos atrae con extraña seducción."*

7. Sustancia, atributo, modo

La *Ética* parte de las definiciones de *causa sui,* de *res in suo genere finita,* de *sustancia,* de *atributo,* de *modo,* de *divinidad,* de *libertad* y

* Acerca de la evolución interna de la doctrina, puede leerse V. I. Peña García. *El materialismo de Spinoza.* Madrid, 1974.

* O. Baensch, *op. cit., pág.* 169.

necesidad, y de *eternidad.* Por causa de sí entiende aquello cuya esencia envuelve su existencia. La sustancia se define como aquello que es en sí y puede ser concebido por sí mismo, es decir, cuyo concepto no depende de ningún otro. Las cosas todas pueden ser sólo propiedades (atributos) o modos *(modi)* en los que se revela la sustancia. Atributo se llama a aquello que el intelecto comprende en la sustancia como constituyendo la esencia de ésta; modos son las afecciones por las cuales los atributos se expresan de una manera concreta. Dios es la sustancia pura infinita que se forma de infinitos atributos, de los cuales cada uno expresa un ser eterno e infinito.

La sustancia es causa de sí (último fundamento) indivisible y eterna. Sólo puede existir una sustancia, pues dos sustancias iguales no se diferenciarían la una de la otra, y dos diferentes no podrían actuar la una sobre la otra. De ello se sigue todo, con la misma necesidad como se sigue de la naturaleza del 'triángulo que sus ángulos son iguales a dos rectos.

La sustancia, o Dios, posee infinitos atributos. El hombre sólo conoce dos, de manera clara y distinta: el pensar (conciencia) y la extensión (cuerpo material). Dios es un ser pensante y extenso a la vez y, como tal, causa de todas las ideas y cuerpos. El orden y relación de las ideas es idéntico al orden *y* relación de las cosas. Esto es lo que se llama *paralelismo metafísico.*

La sustancia, los atributos y los modos no son separables. Sólo en los atributos existe la sustancia, sólo en los modos existen los atributos. De ahí que Dios sea el venero de cuanto existe: penetra en todo, está en todo. El individuo es un conjunto unitario de modos. En éstos sus modos convive la Divinidad.

8. Dios, cosa pensante; Dios, cosa extensa. Teoría de los cuerpos

La concepción de Dios como sustancia tiene, sin duda, una larga tradición antes de Spinoza. "Domina en la teología desde Aristóteles. Pero Spinoza saca de ella una audaz consecuencia, completamente nueva, cuando afirma que Dios es la única sustancia, que Dios, como Ser sustancial en que se nutren todas las cosas, vive y actúa en todas ellas, y que, por ende, estas mismas cosas no son más que diversos estados, afecciones o modos de la sustancia." Deificación del mundo. *Panteísmo.**

Gracias a la doctrina de una operante y vivificante sustancia divina del mundo, el panteísmo adquiere un completo rigor conceptual, y, gracias a ello, Spinoza se convierte en la historia de la filosofía, en uno de los grandes metafísicos.

* *Cfr.* A. Guzzo, *El pensamiento de Spinoza,* 1924.

Otro rasgo original del spinozismo acerca de la idea de Dios es la superación conceptual de la antítesis materia-espíritu. Como portador, por igual, de los atributos de conciencia y extensión, Dios es una cosa pensante, sí, pero también una cosa espacial. La filosofía anterior enseñó que el espíritu es *cualidad* y el cuerpo *cantidad*. La misma filosofía infiere que estas dos realidades se excluyen. En Spinoza desaparece tal oposición. La materia es realidad metafísica. Lo corporal es una constante de la existencia.

En el libro II de la *Ética* aborda la teoría de los cuerpos. Hay varias clases de cuerpos. Unos muy simples *(corpora simplicissima)*, pero no átomos, porque la extensión corpórea es divisible hasta el infinito. Estos se unen para constituir cuerpos compuestos de primero y segundo grado. Finalmente, de la unión de éstos se forman de individuos, que pueden ser duros, blandos o fluidos *(quædam fluida, quædam mollia, et quædam denique dura sunt.* "Un conjunto, mayor o menor, de individuos, constituye un organismo viviente, cuya unidad resulta de una forma común, invariable, que permanece a través de todas las mutaciones. La materia puede cambiar, aumentar o disminuir, sin que por ello se altere la naturaleza del individuo, y sin mutación de su forma. Los cuerpos se distinguen por su mayor o menor magnitud, y pueden moverse con mayor o menor celeridad, pero todos convienen en que son modos del atributo de extensión."

9. "Deus sive natura". El panteísmo. La despersonificación de Dios

No hay sustancias creadas ni sustancias increadas. Aceptarlo es un contrasentido. Las primeras no son verdaderamente sustancias, pues en tanto dependientes de las segundas ya no son causa de sí *(causa sui)*. Dios como ser trascendente no ha creado al mundo de la nada. Éste es una realidad inmanente en Él. Todos lo seres de que consta el mundo están en el mundo y Dios en ellos. En otros términos: Dios es la sustancia en que todo reposa.

Desde siempre y por toda la eternidad Dios y mundo constituyen una radical unidad. Dentro de ella, corresponde a Dios la ascendencia causal, bien que en forma inmanente, ello es, coexistiendo con los seres (todos) de que es causa *(natura naturans)*. No es concebible algo fuera de Dios. No es concebible a Dios fuera del mundo. Cuanto existe, existe en Dios, y nada puede existir o ser concebido sin Dios. Spinoza da la fórmula: *Deus sive natura*. "Que se le llame Dios o Naturaleza, poco importa para el tema." He aquí el más radical de los panteísmos.

¡Hecho singular! Spinoza mismo no acuñó el término *panteísmo*. Parece ser que el vocablo *panteísta*, del cual se le derivó, fue usado por primera vez por J. Toland en su obra *Socianism Truly Stated*, editada en 1705. Algunos califican la doctrina de Spinoza de *panen-*

teísmo (todo en Dios). Inexactitud. La tesis spinoziana identifica naturaleza y Dios. Tiene, más bien, clara analogía con el estoicismo. Para éste, como se sabe, la *lex naturae* es la *lex divina*.

El panteísmo spinoziano es, también, la más ruda negación del concepto de un Dios personal. Cabría describir esta tesis como la *despersonificación de lo divino*. La doctrina es revolucionaria en variados sentidos. Primero, plantea la candente cuestión teológica de la creencia. ¿Es dable tener fe religiosa sin aceptar un Dios personal, a saber, un Ser dotado de poder, razón y voluntad? Por otra parte, si Dios es la naturaleza, todo hombre es una manifestación viva de lo divino. La *religatio*, el acto religioso del hombre de entrar en contacto con su creador, toma la forma de un vínculo consigo mismo. Esto recuerda la idea de microcosmos, a manera de ruta para superar todo antropologismo teológico.

10. Necesidad y determinismo. "Natura Naturans"; "natura naturata". La presciencia

Así como en geometría todo se deriva por modo necesario a partir de ciertos principios (definiciones, axiomas, postulados), de igual manera se desenvuelve el sistema metafísico de Spinoza. Los seres, múltiples y variados, se hallan ligados entre sí conforme al orden geométrico. Las *causas* que mueven al mundo son las *razones* de ser del mundo. El mundo es una suerte de emanación geométrica a partir de la Sustancia, ello es, de Dios.

Todo hecho tiene una causa, causa que ha sido efecto, a su turno, de otra causa precedente, y así *in infinitum*. Pero esto no ha de llevar a la idea de un primer motor, como enseña Aristóteles. Cada efecto es producido gracias a la naturaleza inmanente de Dios. El proceso mundano, la naturaleza hecha con su lógica y real necesidad *(natura naturata)* proviene de la fuerza divina, el motor constante e inseparable *(natura naturans)* de cuanto existe. Pero todo ocurre en un orden matemático. Las cosas salen de Dios, como la suma de los ángulos de un triángulo. No hay finalidad en la naturaleza a manera de objetivo o meta preconcebida, y por un acto libre de la voluntad. Las causas finales, dice Spinoza, son invenciones de la fantasía de los hombres. Por desconocer que en el mundo todo está regido por un orden lógico-causal, los hombres sucumbieron a la idea de un artífice trascendente, supra mundano, providente. Tal ser libre, creador del mundo conforme a su querer no existe. Lo explicita en su *Ética:* "La voluntad es tan sólo cierto modo de pensar, como el entendimiento, y por ello cada una de las voliciones no puede existir ni ser determinada a obrar si no es determinada por otra causa, y ésta, a su vez, por otra, y así sucesivamente *in infinitum*..., y por ello no puede decirse causa libre, sino sólo necesaria o forzada (coacta)... Se sigue, en segundo lugar que la

voluntad y el entendimiento se relacionan con la naturaleza de Dios lo mismo que el movimiento y el reposo, y absolutamente como todas las cosas naturales... Por consiguiente, no pertenece más a la naturaleza de Dios la voluntad que todas las demás cosas naturales, sino que con ella se relaciona del mismo modo que el movimiento y el reposo y todo lo demás que ya hemos demostrado seguirse por necesidad de la divina naturaleza". Como ya fue dicho, para Spinoza no hay un Dios personal, sino la sustancia-todo con su geométrico desarrollo.

Hay más: Spinoza se ve obligado a negar a la Divinidad en cuanto *natura naturans* entendimiento y voluntad a título de capacidades que adelantaran saber y obrar. Como se sabe, tales capacidades eran inseparables de Dios en la teología de la época, y fundamento por cierto de la presciencia, a saber el conocimiento de los acontecimientos y futuros. "La inteligencia divina es sólo el atributo *pensamiento* desplegado en ideas, no el mismo atributo en sí, y, por tanto, debe ser adscrita a la región de la *natura naturata*. Pero, en cuanto las ideas de Dios pertenecen a la *natura naturata,* son modos que no preceden a los modos de los restantes atributos, si no marchan paralelamente a ellos. Así, no existe una inteligencia divina anterior a las cosas; antes bien, Dios engendra las cosas al mismo tiempo que las va entendiendo."

11. El paralelismo metafísico. "Ordo idearum idem est ac ordo rerum"

Ya fue dicho en qué reside el paralelismo metafísico. Siendo Dios una cosa que piensa al par que una cosa extensa, en suma, un Todo-unidad, la correspondencia entre ser y pensar es completa, íntegra, absoluta. Dicha doctrina de la realidad trae consigo una concepción racional extrema así en el dominio de la teoría del conocimiento, como en el de la metafísica. *Ontos y epistéme* se implican. Metafísica del conocimiento, como ya quedó dicho. El conocimiento es un hacer metafísico; el hacer metafísico, conocimiento. El verdadero saber es filiar lo particular en lo óntico, universal: advertir cómo lo particular es dependiente, en su ser, de una esencia, que es eterna e invariable. El verdadero conocimiento es conocimiento *sub specie æterni.* "Las ciencias constan de sistemas de silogismos. La sucesión lógica de los pensamientos es la contrafigura del proceso tal por el que se forman y transforman las cosas. Todo verdadero conocimiento es conocimiento deductivo; conocimiento por las causas y principalmente por la última causa, la causa de sí misma *(causa sui)* y de todo: Dios. Percibir y deducir todas las cosas particulares en su multitud inagotable y en su variada diversidad, es cosa que supera la fuerza cognoscitiva del hombre. Basta concebirlas como subordinadas a los géneros fundamentales del ser, en los que el ser primordial revela la

plenitud de su contenido, y de los cuales conocemos sólo dos: pensamiento y extensión". Orden ideal=orden real.

En Dios coincide el orden lógico y el ontológico. Así, pues, "el orden y la conexión entre las ideas es el mismo que el orden y la conexión entre las cosas". *(Ordo et conexio idearum idem est atque ardo et connexio rerum).* Todo está perfectamente ordenado, tanto en el orden de la naturaleza como en el de las ideas. Por consiguiente, un conocimiento verdadero, esto es, realizado mediante ideas verdaderas, claras y distintas, lógicamente concatenadas entre sí, debe corresponder necesariamente a la realidad. La razón de esto está en el panteísmo de Spinoza. Es un paralelismo entre el orden lógico y el ontológico que va mucho más lejos que el de Descartes y Malebranche, pues llega a identificar realmente todas las cosas en Dios.

12. La antropología. "Sum esse conservare"

La relación *alma-cuerpo,* cruz teorética a lo largo de todo el moderno racionalismo, toma otro giro dentro de este monismo panteísta. No existe influencia alguna de lo anímico sobre lo corpóreo y viceversa. Lo uno y lo otro son manifestaciones diversas pero coincidentes de la sustancia divina. Todo es uno y lo mismo.

Todo cuanto existe proviene de la sustancia absoluta, con necesidad incondicionada (determinismo). El hombre cree que obra libremente porque es consciente de su querer y de los motivos inmediatos que mueven su voluntad, pero en el fondo no lo es. Si conociera las causas metafísicas de su obrar, se daría cuenta de sus limitaciones. Si la piedra tuviera consciencia de que cae, también tendría la ilusión de que cae libremente. "En general se piensa, dice Spinoza, que los objetos son independientes de las leyes de la naturaleza y que se determinan por el libre arbitrio del hombre. Inclusive el famoso Descartes era de esta opinión. Prefieren censurar o reír las acciones de los hombres a entenderlas. Los que así piensan se maravillarán que yo emprenda también tratar *more geometrico* las faltas y locuras de los hombres. Pero las leyes de la naturaleza son siempre y en todas partes las mismas."

Al hilo de esta cuestión, inserta Spinoza su definición de hombre. El hombre no es una sustancia, pues en la sustancia la esencia implica necesariamente la existencia; la esencia del hombre, ser derivado, no la contiene. El hombre es una esencia compuesta de dos modos de los atributos divinos *(Essentia hominis a certis dei attributorum modis constituitur).* El cuerpo es un modo del atributo divino de extensión, y el alma un modo del atributo de pensamiento. Como cuerpo es un organismo compuesto. A su turno, el alma humana es un modo, sí, del entendimiento infinito de Dios. Pero no es propiamente un modo inmediato de la sustancia divina, sino un modo del alma de todo el universo. En suma: el hombre lleva la impronta divina como

todo cuanto existe, pero dentro de claras y específicas modalidades; es un ser que anhela eternidad, en su unidad cuerpo-alma. *Sum esse conservare.*

13. Alma, idea del cuerpo; cuerpo, afección del alma. La inmortalidad

Dentro del capítulo de la antropología, cobra singular importancia el tema conjunto de alma-cuerpo. Yo pienso y percibo cuerpos. Pensamiento y extensión. Entre ambos, no hay relación alguna de causalidad, pero en cada serie de ellos orden y conexión son los mismos: expresan así en sus modos el ser de la sustancia.

En el hombre las ideas corresponden a las afecciones de su cuerpo, y esto sólo es un caso particular de la correspondencia universal de los atributos. Alma y cuerpo son dos *modos:* uno del pensar; otro de la extensión. Y bien, ¿en qué consiste propiamente el alma a manera de modo correlativo del cuerpo?

El tema es clásico. Aristóteles había concebido el alma como la *forma del cuerpo* explicando así la vida humana por la intervención de la primera sobre el segundo. Descartes, en cambio, separa radicalmente una y otro. Spinoza los vincula, como el filósofo griego, y los separa, como el filósofo francés, pero formula una nueva y más fecunda solución. El alma como tal se explica por las leyes del espíritu, mas su esencia reside en la representación mental del cuerpo, a saber: la idea de un cuerpo existente, de un cuerpo en acto. El hombre no es una mezcla de materia y espíritu; es una radical unidad, cuyas funciones se corresponde: la modificación del pensar que es la idea de cuerpo corresponde a la modificación de extensión que es el cuerpo. El alma es representación de cuanto ocurre en el cuerpo. Para Aristóteles el alma es la causa formal y final del cuerpo. Lejos de eso: el alma es sólo la expresión mental del cuerpo, que, a su vez, es la expresión de la existencia del alma.

El hombre como tal posee una estructura peculiar dentro del universo. Como ser integral y personal nace y muere. Spinoza no separa jamás el espíritu del cuerpo humano. En tanto que idea del cuerpo, el alma es sólo la expresión mental del cuerpo, que, a su vez, es la del hombre, a causa de la desaparición del cuerpo y de su idea. El hombre no es un ángel caído; no es un ser hecho de arcilla a quien se insuflara un alma existente por sí. No: es un *cuerpo humano,* es decir, consciente de sí y del mundo. En el hombre, sin cuerpo no hay alma; sin alma, no hay cuerpo. *No existe la inmortalidad personal.**

* *Cfr.* R. Caillois, *Introducción a Œuvres completètes.* Biblioteca de la *Pléiade.*

14. LAS PASIONES (O AFECTOS). SERVIDUMBRE Y LIBERTAD. LA MORAL

El tema moral en Spinoza queda articulado constitutivamente al tema de las pasiones. Ello se desprende de su idea de hombre concebido como radical unidad (y simultaneidad) de alma y cuerpo. El por qué de este nexo es de sobra explicable. La doctrina de Spinoza es de contextura naturalista. Las pasiones son ingredientes inseparables de lo humano.

Pasiones y afectos son términos sinónimos. Acaso el segundo de éstos sea más adecuado. El vocablo pasión (de *passio)* es el acto de padecer, ello es, un estado pasivo del sujeto. Afecto (de *affectus),* en cambio, tiene, a veces, sentido activo, a veces pasivo; justamente el doble carácter considerado en la elucidación moral spinoziana.

Por cuanto concierne al método, el autor opera *more geométrico* en la tarea, de la propia manera como lo hizo en los temas metafísicos. Se ocupa de los afectos humanos como si fueran líneas, planos o volúmenes *(ac si quaestio de lineia, planis aut de corporis esset).* Y es que trata de considerar al hombre como una parte constitutiva de la naturaleza, dentro del determinismo general del universo.

Puede hablarse de una geometría de las pasiones (o de los afectos), que en términos éticos equivale a la doctrina de la servidumbre y libertad humanas. La dicha doctrina considera, en verdad, así la influencia de las pasiones sobre la razón, como de ésta sobre aquéllas. Más aún: hay un proceso lógico de la teología a la antropología y de ésta a la ética,

En la base de los afectos yace el hecho, común a todos los entes, de preservar en el propio ser *(cupiditas):* la autoconservación es ley universal y, por ello, carácter permanente del hombre. De este fundamento derivan los dos afectos principales, a su turno, base de los demás: alegría y tristeza. La alegría es el afecto que promueve la conservación y perfeccionamiento del propio ser; en cambio, la tristeza es la pasión que ocasiona su disminución. Dado que alegría y tristeza van ligadas a la idea de la causa que las produce, se transforman en amor y odio, respectivamente. El hombre busca todo aquello que le produce alegría y rehuye todo lo que le ocasiona tristeza.

La servidumbre humana reside en la impotencia de moderar y reprimir las pasiones. Esta impotencia es también un hecho de la naturaleza. Potencia e impotencia son nociones del pensamiento humano que nacen de la confrontación entre individuos de la misma especie; y lo mismo vale para el bien y el mal. "La naturaleza no hace más que seguir su orden necesario. Si el hombre quiere dominar a las pasiones, debe considerarlas como parte de la naturaleza humana y, por consiguiente, del orden universal en que figura ésta. Sólo así podrá pasar de la servidumbre a la libertad, del mal al bien."

El hombre libre es aquel que comprendiendo la naturaleza de las pasiones puede actuar sobreponiéndose a ellas. "La pasión mueve al hombre en función de la alegría y la tristeza; pero en realidad la alegría y la tristeza sirven realmente para conservarlo y reforzarlo en su ser, para darle mayor realidad y perfección. Ahora bien, el hombre puede hacer esto incluso independientemente de la alegría o la tristeza, actuando en función de lo útil. En tal caso, actuará según la razón y su vida será virtuosa. Se le abrirá la senda de la libertad, comprenderá sus propias pasiones y, en la medida en que las comprenda, dejará de ser su esclavo. Una pasión no se vence por medio de preceptos abstractos, sino con otra pasión más fuerte. La razón, al descubrir el orden natural y necesario de las pasiones hace que, por así decirlo, se supriman las unas y las otras."*

Dentro de este determinismo, bueno y malo son categorías ontológicas. El hombre posee tanta más virtud cuanto más busca su naturaleza, es decir, cuanto más aspira a conservar su ser *(suum esse conservare)*. "Conservarnos en nuestra esencia: éste es el primero y único fundamento de la virtud."

15. "Amor Dei intellectualis". La felicidad

La razón, al descubrir el orden natural, reconoce en tal orden, simultáneamente, a Dios mismo. La libertad humana, en cuanto actúa mediante el conocimiento de la necesidad natural de los afectos, se funda en el conocimiento de Dios, es decir, del orden necesario y universal. La razón (el segundo grado de conocimiento) y la ciencia intuitiva (el tercero) constituyen, por tanto, los caminos que hacen del hombre un hombre libre. El tercer grado de conocimiento es el que, en posesión de los atributos de Dios, desciende *sub specie æterni* al conocimiento de la naturaleza de cada cosa en particular, es decir, que ve en cada cosa una manifestación de Dios geométricamente ordenada en relación con el todo. Este conocimiento es, así, amor de Dios, pues es alegría en la medida en que se tiene conciencia viva de la idea de Dios en cuanto causa.

El amor intelectual de Dios es el máximo don de la libertad humana. Es el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo. Es la beatitud y la libertad del hombre que supera las pasiones particulares y el temor a la muerte, asegurando su integridad. El hombre libre piensa en la permanente creación, no en la muerte; su sabiduría es meditación no de la muerte, sino de la vida, puesto que sólo desea actuar, vivir y conservar su propio ser mediante la búsqueda de lo adecuado a su esencia de eternizarse, que significa tanto como saberse

* *Cfr*. N. Abbagnano, *Historia de la Filosofía*, III. México, 1970.

parte de Dios. En este rapto místico logra el hombre su definitiva beatitud y salvación.*

16. Religión positiva y religión natural. La exégesis bíblica. La idea de tolerancia religiosa

Cabe decir que la doctrina de Spinoza acerca de la religión y de la política se articulan a dos ideas íntimamente vinculadas: la tolerancia religiosa y la libertad de pensamiento; dos ideas, de cierto, que representan un hito en el desarrollo cultural de Occidente.

Las religiones históricamente dadas (o positivas, como el judaísmo, cristianismo, mahonismo) difieren entre sí. Esto es innegable. Empero, todas ellas tienen un fondo común que las hace posible en su existencia. Spinoza llama *religión natural* a estos caracteres permanentes que suministran la base universal de toda vida religiosa auténtica. En su *Tratado teológico-político* (cap. XIV) cree poder destacar los principios de ella: *a)* Dios existe; *b)* es único; *c)* omnipotente y omnisciente; *d)* misericordioso; *e)* pervade todo; *f)* reclama como culto, justicia y caridad, amor al prójimo; *g)* sólo la obediencia a Dios salva.

Como puede advertirse, el Dios cósmico de Spinoza ostenta rasgos cristianos; lo que él mismo ve de interpretar dando una reiterada explicación racionalista-simbólica de los dogmas; interpretación, a decir verdad, que tiene un límite insuperable cuando toca la noción de Dios como ser personal, entrando en antitético conflicto con el cristianismo. No entiende que Dios se haya revestido de la naturaleza humana. Esto es tan difícil de comprender, agrega, como la cuadratura del círculo.

Fuera de los siete postulados mencionados de la religión natural, todo hombre es libre de aceptar otras creencias, ritos y ceremonias. Incluso la Biblia ha de explicarse (como exige el protestantismo) por cada cual y someterse a un examen libre, a la luz de la historia y de la razón. Él mismo emprendió esta tarea en su *Tratado teológico-político,* convirtiéndose en uno de los *primeros exégetas de la Sagrada Escritura,* hasta entonces admitida y reconocida mayormente sin crítica en el mundo cristiano.

El Estado no debe intervenir en la conciencia; ha de *tolerar las creencias religiosas* de cada cual. De esta suerte se asegura la coexistencia pacífica entre los hombres de diferentes confesiones religiosas. Muchos pensadores defendieron ya, antes de Spinoza, la libertad en materia de religión (Occam, Aconcio, Montaigne, Bodino, Grocio...).

* H. F. Hablet, *Creación, emanación* y *salvación.* Estudio sobre Spinoza. La Haya, 1962.

Pero Spinoza fue el primero en plantear y resolver el tema acudiendo a argumentos de carácter filosófico. Si la fe es obediencia a Dios, no puede haber oposición entre religión y filosofía. Esta última busca el conocimiento verdadero. La actitud religiosa, en cambio, culmina en la piedad, bien que en una devoción no ciega. Por ello, la violencia y la imposición son incapaces de influir sobre la creencia religiosa.

17. La filosofía política. La libertad de pensamiento

La vida humana logra su plena realización en la sociedad política. De ahí la importancia en el sistema de las reflexiones de su *Tratado teológico-político,* cuya doctrina se prolonga en una serie de ideas cada vez más concretas y circunstanciales en su *Tratado político.* Los dos Tratados se proponen sacar al hombre de la superstición y de la servidumbre, haciéndolo sujeto de libertad religiosa y política.

Spinoza se ve influido por el pensamiento político de Hobbes, pero busca darle otra justificación. Parte de la idea de derecho natural. Así como Dios tiene derecho a todo, no tropezando con otro límite que el de su poder, también cada ser particular (incluyendo al hombre) tiene derecho a cuanto la fuerza divina le faculta. Este es el hecho natural del hombre fundado en la noción de *cupiditas.*

El derecho natural del hombre, así, coincide con el de su poder. Ahora bien, en virtud de que los hombres son impulsados más por las pasiones que por la razón, el estado de naturaleza los hace enemigos; pero de esta situación de guerra salen uniéndose merced a un pacto que constituye el Estado y deriva su justificación en orden a la utilidad y servicio que reporta a quienes lo han celebrado. De este convenio se origina el derecho del Estado sobre los ciudadanos, derecho que, sin embargo, no es ilimitado, porque el Estado está vinculado por la exigencia de procurar el beneficio de los ciudadanos, o sea, de "conformarse a la razón por la que es justamente posible reconocer su utilidad".

Spinoza huye de toda utopía. Acaso aquí influye Maquiavelo en su doctrina, pero asimismo se aparta del pesimismo de Hobbes. El hombre, es cierto, se ve constreñido al pacto social por temor y esperanza, pero también es cierto que la razón, en virtud de esa misma convivencia, llega a apreciar las excelencias del Estado civil: habiéndose librado de la ley de la selva, comprende ahora cuánto le favorece la ley de la colaboración y el amor *(homo homini Deus).*

Spinoza reputa al Estado piedra clave de convivencia: ve en él instrumento para promover efectivamente la libertad de los ciudadanos mediante instituciones racionales que protejan al individuo contra la arbitrariedad. En un Estado bien organizado, el hombre encuentra su libertad, ya que al obedecer a las leyes positivas, obedece a

la ley de la razón, de donde tales preceptos emanan. Lo declara enfáticamente: "La finalidad del Estado no es transformar a los hombres de seres racionales en bestias o instrumentos, sino, antes bien, garantizar que su mente y su cuerpo funcionen con seguridad, que se sirvan de la libre razón y que no se combatan con odio, ira o engaño, ni se enfrenten unos a otros con ánimo inicuo."

18. Juicio crítico e influencia

La influencia de Spinoza sobrepasa con mucho la filosofía moderna. Se acentúa en la Época de la Ilustración y en la del Idealismo Alemán. Aún en la actualidad goza el Sefardita de merecido crédito y reconocida privanza, confirmándose así como uno de los grandes clásicos.

El spinozismo encierra, a no dudarlo, deficiencias y limitaciones: la aplicación generalizada del método geométrico, no idóneo en el conocimiento de variados sectores, como en el de la teoría de la realidad, del derecho y de la propia ética, y que, no pocas veces, es artificial en la supuesta deducción emprendida; el paralelismo psicofísico, anclado en la idea naturalista de Dios, que también pasa por alto la complejidad de la existencia. El naturalismo ético, por ejemplo, al negar la importancia del *deber ser* y los *valores* de la vida humana, no explica la significación de los ideales humanos, factor innegable en la historia universal, y el determinismo *à outrance*, tan caro a toda concepción monista del mundo y de la vida, lleva a suprimir la *individualidad personal*.

La ética intelectualista spinoziana, sin embargo, ve de justificar ciertos ideales, dando de sí grandes conquistas modernas, aún vigentes. Paradoja: el filósofo de la identidad de Dios y Razón *(amor Dei intellectualis)*, del determinismo inexcepcional y de la necesidad geométrica del universo, es el *filósofo de la exégesis y crítica de las Sagradas Escrituras, de la libertad de pensamiento y de la tolerancia religiosa.*

TABLA CRONOLÓGICA

1632. Nace en Amsterdam, Holanda, 24 de noviembre, de familia perteneciente al grupo de los sefarditas, nombre reservado a los judíos de España y Portugal.
1632. Galileo (1564-1642): *Diálogo sobre dos grandes sistemas del mundo.*
1633. Condena de Galileo en Roma, por la Inquisición.
1637. Descartes (1596-1650): *Discurso del Método.*
1639. Ingresa en la Escuela de Talmud-Tora, en donde aprende hebreo y español.
1639. Pascal (1623-1662): *Ensayo sobre las secciones cónicas.*
1640. Se prohíbe enseñar el cartesianismo en los colegios jesuitas.
Jansenio (1585.1638): *Augustinus.*
Formación de la Sociedad de los Solitarios de Port-Royal.
Toma cuerpo un círculo de librepensadores, al que pertenecieron. Van den Enden, Dirck Kercring, Joosten de Vries, Jan Rieuwertsz, Pister Balling, Lodewich Meyer, y, una década después, el propio Spinoza.
1641. Descartes, en Amsterdam: *Meditaciones metafísicas.* En el libro figuran las *Objeciones* y las *Respuestas.*
1642. Hobbes (1588-1679): *De Cive.*
Condenación del *Augustinus,* por el Papa.
1644. Descartes: *Los principios de la filosofía.*
1646. Nace Leibniz.
1648. Declaración de independencia de las siete provincias holandesas.
1649. Descartes: *Las pasiones del alma.*
Gassendi (1592-1655): *La filosofía de Epicuro.*
1651. Hobbes: *Leviathan.*
1653. Spinoza se inicia en el estudio de las corrientes filosóficas de su tiempo.
Cursos del exjesuita Van den Enden.
1654. Jan Witt, gran pensionario de Holanda.
1655. Hobbes: *De Corpore.*
1656. Se expulsa a Spinoza oficialmente de la sinagoga, 27 de julio, debido a "espantosas herejías que enseña y pone en práctica". Redacta una *Defensa* (o *Apología)* contra el dictamen, acaso incinerada en 1677.

Comienza a componer su obra *Renati des Cartes Principia Philosophiae,* en relación con lecciones privadas que imparte a Käser.
1657. Primera guerra anglo-holandesa.
1660. Se establece en la aldea de Rinjsburg, en donde estuvo hasta abril de 1663. También pasó allí el invierno de 1663.
Concibió la idea de exponer la teología según el método geométrico.
Redacta el *Tratado breve* e inicia la *Ethica ordine geometrico demonstrata,* que terminará en 1665 en su primera versión.
1661. Quizás escribe notas, desconocidas, para una obra que llevaría el título *Philosophia,* su credo filosófico a la sazón.
1662. Compone su *Reforma del entendimiento (De intellectus emendatione).*
Muere Blas Pascal.
Spinoza entra en relación con Henry Oldenburg, culto e importante diplomático inglés.
1663. Aparece su obra sobre Descartes con el apéndice *Cogitata Metaphisica.* El apéndice es una elucidación acerca de términos filosóficos.
A fines de este año se traslada a Voorburg, cerca de La Haya, donde gana la amistad de Jan Witt, hombre de Estado, dueño del poder entonces.
1665. Inicia su obra *Tratado teológico-político,* que concluye en 1670.
1666. Luis de la Forge: *Tratado acerca del espíritu del hombre.*
Leibniz: *De arte combinatoria.*
Locke (1632-1704): *Ensayo sobre la tolerancia.*
1670. Aparece, anónimo, su *Tratado teológico-político.*
Inicia su pontificado Clemente X.
Pascal: *Pensamientos.*
1672. Comienza la guerra de Holanda. Asesinato de Jan Witt.
1674. Malebranche (1638-1715): *Investigación de la verdad.*
1675. Termina de componer la *Ética,* en su versión definitiva. Compone el *Tratado político,* que deja inconcluso.
1676. *Compendio* (inconcluso) *de una gramática de la lengua hebrea.*
Leibniz inventa el cálculo integral.
1677. Muere Spinoza, 21 de febrero. ¿Suicidio?
Aparece la obra bajo el título *Escritos póstumos de Baruch de Spinoza.* Comprende: *Ética, Tratado político, Tratado de la reforma del entendimiento, Cartas* y *Compendio de la gramática hebrea.*
1678. El Consistorio calvinista condena la publicación de las obras de Spinoza. El gobierno holandés prohíbe la circulación de éstas dando los motivos en una proclama.
1679. Se incluye en el *Index* el tratado *Teológico-político.*
1690. Se incluyen en el *Index* todos sus escritos.
Se agudiza la polémica sobre el spinozismo.

BIBLIOGRAFÍA

1. Ediciones

En la vida de Spinoza sólo aparecieron dos de sus obras: en 1663, *Principios de la filosofía de Descartes,* seguidos de *Pensamientos metafísicos.* En 1670, *Tratado teológico-político.* Esta última no lleva nombre de autor y se indica que fue impresa en Alemania, habiéndolo sido en Amsterdam.

A su muerte, en 1677, Spinoza deja a Luis Meyer sus manuscritos. Algunos eran ya conocidos por sus amigos y destinados a su publicación (bajo reserva de anonimato); otros, inconclusos, pero que el filósofo no destruyó, como fue el caso probablemente de ciertos trabajos. Los existentes se publican bajo el epígrafe de *B. de S. Opera Posthuma, quoruni series post præfationem exhibetur, 1677.* No lleva indicación alguna de editor, ni de lugar de la edición, bien que se trata de Jean Rieuwertz, editor y amigo de Spinoza.

La edición contiene en su orden: la *Ética,* el *Tratado político,* el *Tratado de la reforma del entendimiento, 74 Cartas* y el *Compendio de gramática hebrea.* Todos estos manuscritos fueron redactados en latín, excepto algunas Cartas, en holandés, que ahora se tradujeron al latín. Figura en la edición un prefacio atribuido a Jarrig Jelles (acaso en colaboración con Luis Meyer).

Poco después apareció una traducción holandesa de las *Opera posthuma,* debida a la pluma de Glazemaker. Durante el siglo XVIII ésta y la latina constituyeron la fuente de información. En el siglo XIX se hacen otras ediciones de las propias *Opera,* de las cuales la más importante es la latina de J. Van Vloten et J. P. N. Land, 2 vols., La Haya, 1882-1884, la cual comprende los trabajos de la de 1677 más un *Tratado del Arco-iris* (que se creía destruido por Spinoza), un *Cálculo de probabilidades* (de pocas páginas) otras *Cartas* (11 no contenidas en la edición de 1677) y el *Tratado breve* (sin duda, el escrito más importante del enriquecido contenido). Ya Van Vloten había publicado por separado en 1862 el *Tratado breve* cuyos dos manuscritos (llamados A y B) habían sido descubiertos en 1851 y 1861, 2ª edición de las obras completas en 1895, en 3 vols.; 3ª ed. en 4 vols, 1914.

En 1924 aparece en Heidelberg (editadas por C. Winters) la edición crítica, de Carlos Gebhardt, en 4 vols. Cabe decir que gracias a ella queda fijado el texto. En 1922, en colaboración con O. Baensch y A. Buchenau el propio Gebhardt da a la estampa esta edición en 3

vols. de su trabajo *(B. de Spinoza: Sämtliche Werke,* Verlag von Félix Meiner, Leipzig).

En francés, precisa mencionar la edición de Chr. Appuhn, *Œuvres de Spinoza,* 3 vols. París, Garnier, 1904, 1913; y, sobre todo la magnífica edición de la *Bibliotheque de la Pléiad, 1954,* texto nuevamente traducido o revisado con anotaciones de Roland Caillois, Madeleine Frances y Robert Misrahi.

En español no existe aún una edición completa de las obras de Spinoza. Se han traducido: *Tratado teológico-político,* Biblioteca Económica Filosófica de Zozaya, números 6, 7, 8 (Madrid, 1904); la propia obra, traducida por D. Reus y Bahamonde (Madrid, 1908); *Ética,* trad. de M. Machado. París; *La reforma del entendimiento* (Bs. As. Aguilar, 1954); *Ética* (Madrid, Librería Perlado, 1940); *Ética,* trad. de O. Cohan (México, Fondo de Cultura, 1958); *Ética,* trad. de A. Rodríguez Baduller (Bs. As. Aguilar, 1957); *Etica demostrada según el orden geométrico,* ed. preparada por Vidal Peña (Editora Nacional, Madrid, 1975).

II. Estudios

Wetlesen, J. A.: *Spinoza Bibliography,* Oslo-Boston, 1968.
Brunschvicg, L.: *Spinoza et ses contemporain,* 3ª ed. París, 1923.
Cassirer, E.: *El problema del conocimiento,* 2ª ed. México, 1965.
Curley, S.: *La metafísica de Spinoza,* Cambridge, 1969.
Delbos, V.: *Le spinozisme,* 3ª ed. París, 1950.
Dujovne, L.: *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia.* Bs. As., 1905.
Freudenthal, S.: *La historia de la vida de Spinoza.* Leipzig, 1899.
Gebjard, C.: *Spinoza.* Bs. As., 1948.
Guzzo, A.: *Il pensiero di Spinoza.* Torino, 1964.
Hampschire, S.: *Spinoza.* Londres, 1951.
Malet, A.: *Le traité théologique-politique de Spinoza et la pensée biblique,* París, 1966.
Misrahi, R.: París, 1964.
Lanson, G.: *La influencia de Spinoza.* París, 1908.
Roth, L.: *Spinoza, Descartes, Maimónides.* Oxford, 1924.
Verniere, P.: *Spinoza y el pensamiento francés antes de la Revolución,* París, 1954.
Vulliaud, P.: *Spinoza según los libros de su biblioteca.* París, 1934.

ÉTICA

*

TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO

ÉTICA

DEMOSTRADA SEGÚN EL ORDEN GEOMÉTRICO[1]
Y
DIVIDIDA EN CINCO PARTES
EN QUE SE TRATA

I. De Dios.
II. De la naturaleza y del origen del alma.
III. Del origen y de la naturaleza de las afecciones.
IV. De la servidumbre del hombre o de la fuerza de las afecciones.
V. Del poder del entendimiento o de la libertad del hombre.

[1] Versión española de Manuel Machado, revisada.

ANÁLISIS

La *Ética*, no publicada en vida del autor, fue redactada de 1662 a 1665, en lo fundamental, pero continuó reelaborándose hasta su muerte. Escrita originariamente en dos partes, ya quedó dividida en tres en 1665. Más tarde, al fin, apareció repartida en cinco, tal como figura en la actualidad. Una de las reiteradas modificaciones que tuvo el texto, lo confirma, entre otras fuentes, una carta, de junio de 1665, la carta número 28 de la Edición de Van Vloten y Land. Allí dice Spinoza: "Por lo que concierne a la tercera parte, os enviaré dentro de poco un fragmento, bien a vos mismo si queréis ser su traductor, bien a nuestro amigo De Vries. Aunque tenía resuelto no comunicar nada de este trabajo antes de haberle dado fin, como lleva más tiempo del que había pensado, no quiero haceros esperar y os enviaré sobre poco más o menos las 80 primeras proposiciones." Como puede verse, la mencionada parte (la tercera) consta de 59 en el texto definitivo.

La *Ética (demostrada según el orden geométrico)* es una obra *sinóptica;* ofrece de manera conjunta las partes fundamentales del sistema entero del autor. El texto, a decir verdad, presenta ordenadamente los ingredientes inseparables de la teoría de la concepción del mundo de su autor. Habla de Dios y del hombre, de la naturaleza y del espíritu, de lo que es conocimiento y fe, de la conducta y de la belleza, de las pasiones y las virtudes, de la libertad y la servidumbre, del amor y odio, del destino y la inmortalidad... Teología y Antropología, Epistemología y Ontología, Estética y Moral, Psicología racional y Mística... y todo ello ensamblado sistemáticamente.

El motivo determinante del pensar de Spinoza es de carácter ético-religioso. Su preocupación, su gran preocupación es el bien y la verdadera beatitud humanas para lograr la paz interior del alma. Mas para hacer inobjetable su concepción del mundo, busca darle un fundamento racionalista: va con paso firme del fundamento metafísico, del concepto racional de lo divino y de la naturaleza, a la idea ética en el amor intelectual a Dios. Por ello, lleva el explícito título de *Ética* ésta su obra capital.

El propio filósofo lo declara de enfática manera al dar cima a su trabajo. Aunque el camino mostrado y que lleva a la verdadera beatitud, dice, parezca demasiado arduo, es dable recorrerlo. Ciertamente es arduo cuanto se encuentra no de forma infrecuente. Si la salvación estuviera en nuestra mano y se pudiera obtener sin mayor esfuerzo, sería posible, que muchos, los más, la desdeñasen. Pero todo

cuanto es hermoso es tan difícil como poco común. Y en carta dirigida a De Blyenhergh (hacia 1665), subraya el reiterado racionalismo: "Entiendo por un hombre justo quien desea de manera habitual que cada uno posea lo que le pertenece, y demuestro en mi *Ética* (no editada todavía) que tal deseo en los hombres piadosos toma necesariamente su origen del conocimiento claro y distinto tanto de ellos mismos como de Dios."

Ahora bien, la vía racionalista, como ya lo mostrara Descartes, tiene un modelo eficaz en el pensar matemático. Spinoza se pronuncia abiertamente por esta exigencia metodológica. Desde 1660, viviendo en la ciudad de Rijsburg, lugar ubicado a pocos kilómetros de Leyde, se propuso la tarea de exponer su doctrina sobre Dios, conforme al método de los geómetros. A partir de entonces, no abandonará tal ruta. En su *Ética* lo reitera en el título completo de la obra: ..."demostrada según el orden geométrico". El *mos geometricus* es un método de prueba matemático-sintética que difiere de la común deducción silogística, tautológica en principio. Por ello comienza con *definiciones,* en las cuales los conceptos deben ser claros y distintos, permitiendo así formular los axiomas, evidentes por sí mismos. De unas y otros, se obtienen, enseguida, las *proposiciones* (teoremas), las cuales dan la base de corolarios y escolios. No faltan tampoco lemas y postulados. Inclusive las pruebas llevan la rúbrica latina C. Q. E. D.

En la *primera parte* se diseña, por así decirlo, la imagen del universo, cuya una de sus partes es el hombre. Dios o la naturaleza es la sustancia infinita incondicionada, que existe de manera necesaria como causa de sí, en sus incontables atributos, los cuales, a su turno, se revelan en *modos.* Todo es en Dios. Nada hay fuera de Él (panteísmo). El obrar divino, por otra parte, es necesario. La naturaleza carece de fines; en ella todo ocurre de manera causal.

En la *segunda parte* se ventila el tema de la esencia y origen del espíritu humano *(De natura et origine mentis)* Aquí aparecen los fundamentos de su teoría del conocimiento. El saber humano es triple: representativo, racional e intuitivo-integral. Dicho en otro giro verbal: hay tres géneros de conocimiento. Sólo la representación es fuente de error. Los otros dos saberes son adecuados o verdaderos. El orden y conexión de las ideas son los mismos que el orden y conexión de las cosas (Proposición VII: *ordo et conexio idearum idem est ac ordo et conexio rerum).* Como ya se sabe, aquí encuentra su radical fundamento el *paralelismo metafísico.* Al final de esta parte surge una pormenorizada polémica en contra de la doctrina tradicional del libre arbitrio.

En la *tercera parte* se discurre en torno del origen y esencia de los *afectos (De origine et natura affectuum).* Aquí su racionalismo (o intelectualismo) toca un extremo. Los estados de ánimo no dependen, según Spinoza de ideas; son ideas ellos mismos. Los afectos fundamentales son tres: deseo (esfuerzo), alegría y tristeza *(cupiditas,*

laetitia, tristitia). Todos los seres tratan de perseverar en su esencia. La alegría potencia al hombre; la tristeza lo deteriora y disminuye. Tras estos fundamentos de conjunto reflexiona el autor sobre los afectos derivados, por así decirlo: sobre el amor, el odio, el desprecio, la aversión, el fervor, la irrisión, la esperanza, el temor, la desesperación, la misericordia, la humildad...

En la *cuarta parte* se habla de la servidumbre *(De servitate humana),* concebida como la impotencia del hombre para dirigir sus afectos. Las reflexiones de esta parte toman pie en las definiciones de lo bueno y de lo malo. El individuo sometido a los afectos no actúa por su propio poder, sino gracias a un poder extraño o al destino *(fortuna),* y se ve constreñido a realizar lo peor, a pesar de ver lo mejor. En un sentido, lo bueno es aquello de que se tiene seguridad que es útil. Lo malo, en cambio, aquello de lo que se tiene la seguridad que no alcanza tal meta *(per bonum ad intelligam, quod certo scimus nobis esse utile, per malum autem id, quod certo scimus impedire, quod minus boni alicujus simus compotes).* Bueno y malo no son valores absolutos, incondicionados. Lo útil es sólo un medio al servicio del perfeccionamiento de la naturaleza humana. Partiendo de estas nociones, pasa el filósofo a considerar los relevantes casos en que las afecciones provocan la servidumbre del hombre.

En la *quinta parte* se aborda el problema de la libertad del hombre, o sea, en la doctrina spinozista, la cuestión relativa al poder de la razón *(De potentia intellectus seu de libertate humana).* El acto libre proviene del adecuado pensamiento de la razón por sobre el ciego impulso de los afectos. El afecto como *passio* es una confusa representación; pero a medida que se va formando de ella una clara y precisa idea, lo que es dable al hombre, aquélla deja de ser un *passio* para convertirse en una *actio.* En el acertado conocimiento de los afectos reside el mejor recurso contra la servidumbre. El amor es la alegría generada por el conocimiento de la causa. Quien se conoce a sí mismo y conoce sus afecciones de manera clara y distinta, ama a Dios. Hay más: cuanto más se conocen las cosas singulares más se conoce a Dios. Este conocimiento hacia la totalidad, como ya fue dicho, es un tercer género de conocimiento y está movido por el amor intelectual a Dios. El paradigma mismo de este amor lo suministra la propia divinidad: "Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito."

Aunque la *Ética* da el efecto de un libro terminado, extraña la ausencia de un preámbulo del propio autor (como fue el caso en el *Tratado teológico-político),* un preámbulo en donde hubiera dado pormenores acerca de su método y objetivos. El texto mismo de la obra se ha ido depurando tras de sus dos iniciales ediciones (1677-1882). Esta última incluida en las *Opera posthuma,* editadas por Van Vloten. En la fijación del texto ha sido muy útil la edición crítica de Carl Gebhardt, de 1924.

Primera Parte

DE DIOS

DEFINICIONES

I. Entiendo por causa de sí aquello cuya esencia envuelve la existencia; dicho de otro modo: aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente.

II. Se llama finita en su género aquella cosa que puede limitarse por otra de la misma naturaleza. Por ejemplo, un cuerpo se llama finito porque concebimos siempre otro más grande. De igual modo una idea es limitada por otra idea. Pero un cuerpo no es limitado por una idea, ni una idea por un cuerpo.

III. Entiendo por sustancia lo que es en sí y se concibe por sí; es decir, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse.

IV. Entiendo por atributo lo que el entendimiento percibe de una sustancia como constituyendo su esencia.

V. Entiendo por modo las afecciones de una sustancia; dicho de otra manera: lo que existe en otra cosa por medio de la cual es también concebido.

VI. Entiendo por Dios un ser absolutamente infinito, es decir, una sustancia constituida por una infinidad de atributos de los que cada uno expresa una esencia eterna e infinita.

Explicación

Digo absolutamente infinito y no infinito en su género; porque de lo que es infinito solamente en su género podemos negar una infinidad de atributos; por lo que al contrario es absolutamente infinito, todo lo que expresa una esencia y no envuelve negación alguna perteneciente a su esencia.

VII. Se llamará libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y es determinada a obrar por sí sola; será necesaria, más bien forzosa, aquella cosa que es determinada por otra a existir y a producir algún efecto en una condición cierta y determinada.

VIII. Entiendo por eternidad la existencia misma en tanto que es concebida como consecuencia necesariamente de la sola definición de una cosa eterna.

Explicación

En efecto, una existencia tal se concibe como una verdad eterna, lo mismo que la esencia de la cosa, y por esta razón no puede explicarse por la duración o el tiempo, aun cuando la duración se conciba no teniendo principio ni fin.

AXIOMAS

I. Todo lo que es, es, o bien en sí, o bien en otra cosa.

II. Lo que no puede concebirse por medio de otra cosa, debe concebirse por sí.

III. De una causa determinada que se supone dada se sigue necesariamente un efecto y, por el contrario, si no es dada ninguna determinada, es imposible se siga un efecto.

IV. El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y le envuelve.

V. Las cosas que no tienen nada común la una con la otra, no se pueden tampoco conocer la una por la otra; dicho de otro modo: el concepto de una no envuelve el concepto de la otra.

VI. Una idea verdadera debe estar de acuerdo con el objeto de que es idea.

VII. La esencia de toda cosa que puede concebirse como no existente, no envuelve la existencia.

PROPOSICIÓN I

Una sustancia es anterior en naturaleza a sus afecciones.

Demostración

Esto es evidente por las *Definiciones* 3 y 5.

PROPOSICIÓN II

Dos sustancias que tienen atributos diferentes no tienen nada común entre sí.

Demostración

Esto es evidente por la *Definición* 3. En efecto, cada una debe existir en sí misma y ser concebida por sí misma; dicho de otro modo: el concepto de una no envuelve el concepto de la otra.

PROPOSICIÓN III

Si dos cosas no tienen nada común entre sí, una de ellas no puede ser causa de la otra.

Demostración

Si no tienen nada común entre sí, no pueden *(Axioma 5)* conocerse la una por la otra, y así *(Axioma 4)* la una no puede ser causa de la otra. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN IV

Dos o más cosas distintas se distinguen entre sí, bien por la diversidad de los atributos de las sustancias, bien por la diversidad de las afecciones de las sustancias.

Demostración

Todo lo que es, es en sí o en otra cosa *(Axioma 1)* es decir (Definiciones 3 y 5), que nada es dado fuera del entendimiento, a no ser las sustancias y sus afecciones. Nada, pues, es dado fuera del entendimiento por lo que muchas cosas pueden distinguirse a no ser las sustancias, o lo que viene a ser lo mismo *(Definición 4)*, sus atributos y sus afecciones. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN V

No puede haber en la naturaleza dos o más sustancias de igual naturaleza o atributo.

Demostración

Si existiesen varias sustancias distintas, se deberían distinguir entre sí, o por la diversidad de los atributos, o por la diversidad de las afecciones *(Proposición precedente)*. Si se distinguen solamente por la diversidad de los atributos, está demostrado que no hay más que una del mismo atributo. Si se distinguen por la diversidad de las afecciones, como una sustancia *(Proposición* 1) es anterior en naturaleza a sus afecciones, no se podrá, poniendo aparte sus afecciones y considerándola en sí misma, es decir *(Definición* 3 y *Axioma* 6) en verdad, concebirla como distinta de otra, en otros términos: no podrá haber muchas sustancias, sino solamente una. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN VI

Una sustancia no puede ser producida por otra sustancia.

Demostración

No puede haber en la naturaleza dos sustancias de igual atributo *(Proposición precedente)*, es decir *(Proposición* 2), teniendo entre sí algo común; y así *(Proposición* 3), la una no puede ser causa de la

otra, o dicho de otro modo: la una no puede ser producida por la otra. C.Q.F.D.

COROLARIO

Se sigue de aquí que una sustancia no puede ser producida por otra cosa. Porque como nada es dado en la naturaleza a no ser las sustancias y sus afecciones, como es evidente por el *Axioma* 1 y las *Definiciones* 3 y 5, una sustancia no puede ser producida por otra sustancia *(Proposición precedente).* Por consiguiente, hablando en absoluto, una sustancia no puede ser producida por otra cosa. C. Q. F. D.

Otra demostración

Esta proposición se demuestra más fácilmente aun por lo absurdo de la contradictoria. Si, en efecto, una sustancia pudiese ser producida por otra cosa, su conocimiento debería depender del conocimiento de su causa *(Axioma* 4), y así *(Definición* 3) no sería una sustancia.

PROPOSICIÓN VII

Pertenece a la naturaleza de una sustancia existir.

Demostración

Una sustancia no puede ser producida por otra cosa *(Corolario de la proposición precedente);* tiene que ser, pues, causa de sí misma, es decir *(Definición* 1), que su esencia envuelve necesariamente la existencia, o dicho de otro modo, que pertenece a su naturaleza existir. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN VIII

Toda sustancia es necesariamente infinita.

Demostración

Teniendo una sustancia cierto atributo, no puede ser más que única *(Proposición* 5) y pertenece a su naturaleza existir *(Proposición 7).* Corresponderá, pues, a su naturaleza existir como cosa finita o como cosa infinita. Pero no puede existir como cosa finita; porque *(Definición* 2) debería estar limitada por otra de la misma naturaleza que, por su parte *(Proposición 7),* debería necesariamente existir; habría, pues, dos sustancias de igual atributo, lo que *(Proposición* 5) es absurdo. Dicha sustancia existe, pues, como cosa infinita. C. Q. F. D.

ESCOLIO I

Como "ser finito" es, en realidad, una negación parcial, y "ser infinito" la afirmación absoluta de la existencia de una naturaleza

cualquiera, se sigue, de la sola *Proposición* 1, que toda sustancia debe ser infinita.

ESCOLIO II

No dudo de que a todos aquellos que juzgan confusamente las cosas y no están acostumbrados a conocerlas por sus primeras causas, les sea difícil concebir la demostración de la *Proposición* 7; no distinguen, en efecto, entre las modificaciones de las sustancias y las sustancias mismas, y no saben cómo se producen las cosas. Esta es la razón de que forjen para las sustancias el origen que ven tienen las cosas de la naturaleza. Los que ignoran las verdaderas causas de las cosas lo confunden todo, y sin protesta alguna de su espíritu, forjan igualmente árboles hablando que hombres; imaginan los hombres naciendo de piedras lo mismo que de licor seminal, cambiándose de este modo formas cualesquiera en otras cualesquiera igualmente. De la misma manera, los que confunden la naturaleza divina con la humana, atribuyen fácilmente a Dios las afecciones del alma humana, sobre todo durante el tiempo en que ignoran aún como se producen estas afecciones. Si, por el contrario, los hombres estuvieran atentos a la naturaleza de la sustancia, no dudarían en modo alguno de la verdad de la *Proposición* 7; esta proposición sería para todos un axioma y se la colocaría en el número de las nociones comunes. Porque se entendería por sustancia lo que es en sí y es concebido por sí, es decir, aquello cuyo conocimiento no necesita del conocimiento de otra cosa; por modificaciones lo que es en otra cosa, formándose el concepto de las modificaciones del concepto de la cosa en que ellas son. Por esto, podemos tener ideas verdaderas de modificaciones que no existen; aunque ellas no existan en acto fuera del entendimiento, su esencia está efectivamente comprendida en otra cosa por medio de la cual puede concebírsela, mientras que la verdad de las sustancias fuera del entendimiento no reside más que en sí mismas porque se conciben por sí. Si se dice, pues, que se tiene de una sustancia una idea clara y distinta, es decir, verdadera, y que se duda, sin embargo, de que existe esta sustancia, tanto valdría decir que se tiene una idea verdadera y que se duda de si es falsa (como llega a ser manifiesto con un poco de atención); asimismo el que admitiera la creación de una sustancia, admitiría también que una idea falsa se había convertido en verdadera, y no puede concebirse nada más absurdo. Es preciso, pues, reconocer necesariamente que la existencia de una sustancia, lo mismo que su esencia, es una verdad eterna. Y de aquí podemos deducir de un nuevo modo, que no puede haber más que una sustancia única de cierta naturaleza, lo que creo vale la pena de demostrarse aquí. Pero para hacerlo con orden, debe observarse: 1º que la verdadera definición de cada cosa no envuelve ni expresa más que la naturaleza de la cosa definida. De donde se sigue: 2º que ninguna definición envuelve

ni expresa nunca número alguno determinado de individuos, puesto que no expresa más que la naturaleza de la cosa definida. Por ejemplo, la definición del triángulo, expresa sólo la naturaleza del triángulo, no de un número determinado de triángulos; 3º que es preciso notar que para cada cosa existente, hay necesariamente cierta causa en virtud de la cual existe; 4º debe, en fin, observarse que esta causa en virtud de la cual existe una cosa, debe, o bien estar contenida en la naturaleza misma y en la definición de la cosa existente *(cuando en efecto pertenece a su naturaleza existir)*, o bien darse fuera de ella. Esto sentado, se sigue que si en la naturaleza existe un cierto número de individuos, debe haber necesariamente una causa en virtud de la cual estos individuos, y no un número menor o mayor, existen.

Si, por ejemplo, existen en la naturaleza veinte hombres *(supongo para mayor claridad que existen todos al mismo tiempo y no han sido precedidos por otros)*, no bastará (para darse cuenta de la existencia de estos veinte hombres) que hagamos conocer la causa de la naturaleza humana en general; precisará, además, que hagamos conocer la causa por la que no existen ni más ni menos de veinte, puesto que *(en virtud de la 3ª observación)* debe haber necesariamente una causa de la existencia de cada uno. Pero esta causa *(según las observaciones* 2 y 3) no puede estar contenida en la misma naturaleza humana, puesto que la verdadera definición del hombre no envuelve el número de veinte; y así *(según la observación* 4*)*, la causa por la que estos veinte hombres existen, y, por consecuencia, cada uno de ellos, debe existir necesariamente fuera de cada uno; y, por esta razón, es preciso afirmar absolutamente que para toda cosa tal que puedan existir varios individuos de su naturaleza, debe haber una causa exterior en virtud de la cual existan estos individuos. Según esto, y, puesto que *(como se ha demostrado ya en este Escolio)* pertenece a la naturaleza de una sustancia existir, su definición debe envolver la existencia necesaria y, por consecuencia, su existencia debe deducirse de su sola definición. Pero de su definición *(como se ve por las observaciones* 2 y 3) no puede seguirse la existencia de varias sustancias; se sigue, pues, necesariamente de ella, que no existe más que una sola sustancia de igual naturaleza, que es lo que nos proponíamos establecer.

PROPOSICIÓN IX

A proporción de la realidad o del ser que posee cada cosa, le pertenece un número mayor de atributos.

Demostración

Esto es evidente por la Definición 4.

PROPOSICIÓN X

Cada uno de los atributos de una misma sustancia debe ser concebido por sí misrno.

Demostración

Un atributo es, en efecto, lo que el entendimiento percibe de una sustancia como constituyendo su esencia *(Definición* 4); y por consiguiente debe ser concebido *(Definición* 3) por sí mismo. C. Q. F. D.

ESCOLIO

De esto resulta que aunque dos atributos se conciban como realmente distintos, es decir, el uno sin el auxilio del otro, no podemos sin embargo deducir de esto que constituyen dos seres, es decir, dos sustancias diferentes, porque es propio de la naturaleza de una sustancia que cada uno de sus atributos sea concebido por sí mismo, puesto que todos los atributos que posee han existido siempre a la vez en ella, y que el uno no puede ser producido por el otro, sino que cada uno expresa la realidad o el ser de la sustancia. Parece, pues, evidente, que hubo absurdo en relacionar varios atributos a una misma sustancia; por el contrario, nada existe en la naturaleza más claro que esto: cada ser debe ser concebido bajo cierto atributo, y en proporción de la realidad o del ser que posee, tiene un número mayor de atributos que expresan una necesidad, o dicho de otro modo, una eternidad y una infinidad; y, por consecuencia, nada más claro también que esto: un ser absolutamente infinito debe estar necesariamente definido *(como se dice en la Definición* 6); un ser que está constituido por una infinidad de atributos de los que cada uno expresa cierta esencia eterna e infinita. Si se pregunta ahora con qué señal podremos reconocer la diversidad de las sustancias, que se lean las proposiciones siguientes; ellas demuestran que no existe en la naturaleza más que una sustancia única que es absolutamente infinita, por lo que se buscaría inútilmente esa señal.

PROPOSICIÓN XI

Dios, es decir, una sustancia constituida por una infinidad de atributos de los que cada uno expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente.

Demostración

Si negáis esto, concebid, si esto fuese posible, que Dios no existe. Su esencia *(Axioma* 7) no envuelve pues, la existencia. Esto *(Proposición* 7) es absurdo; por tanto Dios existe necesariamente. C. Q. F. D.

Otra demostración

Para toda cosa debe haber una causa o razón asignable, en virtud de la cual exista o no exista. Por ejemplo, si un triángulo existe, debe haber una razón o causa para que exista; si no existe debe haber también una razón o causa que le impida existir o destruya su existencia. Por otra parte, esta razón o causa debe estar contenida, o bien en la naturaleza de la cosa, o fuera de ella. Por ejemplo, la razón porque no existe un círculo cuadrado, lo indica su misma naturaleza, atendiendo a que envuelve una contradicción. Por el contrario, la razón de que exista una sustancia se deduce también de su misma naturaleza, que envuelve la existencia necesaria. (*Proposición* 7.) Hay también otra razón que determina que un círculo o un triángulo exista, o no exista; esta razón no se deduce de su naturaleza, sino del orden de la naturaleza corporal por entero; porque debe seguirse de este orden, o bien que este triángulo exista actualmente por necesidad, o que sea imposible que exista actualmente. Y esto es evidente por sí. Por tanto, existe necesariamente aquella cosa para la que no hay razón o causa alguna dada que impida su existencia. Por consiguiente, si no puede darse razón o causa alguna que impida que Dios exista o destruya su existencia, no se podrá evitar del todo deducir que existe necesariamente. Pero, para que pueda darse tal razón o causa, deberá estar contenida, o bien en la naturaleza misma de Dios, o fuera de esta naturaleza, es decir, en otra sustancia de naturaleza distinta. Porque si fuese de igual naturaleza, con esto mismo estaría demostrado que Dios existe. Pero una sustancia que fuese de distinta naturaleza, no podría tener nada común con Dios (*Proposición* 2) y por consiguiente no podría favorecer ni impedir su existencia. Supuesto que la razón o causa que impidiese la existencia divina no puede darse fuera de la naturaleza de Dios, deberá necesariamente, si se quiere que no exista, estar contenido en su propia naturaleza, lo que envolvería entonces una contradicción. Es absurdo por tanto afirmar esto de un Ser absolutamente infinito y soberanamente perfecto; por consiguiente ni en Dios ni fuera de Dios hay razón o causa alguna dada que impida su existencia, por lo que Dios existe necesariamente. C. Q. F. D.

Otra demostración

Poder no existir significa impotencia, y, por el contrario, poder existir significa poder (como se demuestra por sí mismo). Si lo que existe necesariamente en el instante actual son sólo seres finitos, los seres finitos serán más poderosos que un Ser absolutamente infinito; esto (como se demuestra por sí solo) es absurdo; por consiguiente, o no existe nada, o existe también necesariamente un Ser absolutamente infinito.

Nosotros existimos, o en nosotros mismos, o en otra cosa que existe necesariamente (véase *Axioma* 1 y *Proposición* 7); por tanto, un Ser

absolutamente infinito, es decir (por la *Definición* 6), Dios, existe necesariamente. C. Q. F. D.

ESCOLIO

En esta última demostración he querido hacer ver la existencia de Dios *a posteriori,* a fin de que la prueba fuese más fácil de percibir; pero esto no significa que la existencia de Dios no se siga a *priori* del mismo principio. Porque, si poder existir denota poder, se deduce de esto que cuantas más fuerzas tenga por sí misma una cosa para existir, tanta mayor realidad pertenece a su naturaleza; así, un Ser absolutamente infinito, o dicho de otro modo, Dios, tiene por sí mismo un poder absolutamente infinito de existir, y, por consecuencia, existe absolutamente. Sin embargo, quizás no verán fácilmente muchos lectores la evidencia de esta demostración, porque están acostumbrados a considerar solamente las cosas que provienen de causas exteriores; y entre estas cosas, las que se forman rápidamente, es decir, las que existen fácilmente, las ven perecer también fácilmente, mientras que las que conciben como más ricas en posesiones, las juzgan más difíciles de hacer, es decir, no creen que existen tan fácilmente. Para librarles de este prejuicio, no necesito demostrar aquí hasta qué punto es cierto este dicho: *lo que se hace de prisa perece de igual modo;* ni tampoco si, en relación a la naturaleza total, todas las cosas son o no son igualmente fáciles. Basta advertir solamente que no hablo aquí de cosas que provienen de causas exteriores, sino solamente de las sustancias que *(Proposición* 6) no pueden ser producidas por causa alguna exterior. Porque en lo que se refiere a las cosas que provienen de causas exteriores, y que se componen de muchas partes o de un pequeño número de ellas, todo lo que tienen de perfección o de realidad se debe a la virtud de la causa exterior, y así su existencia proviene únicamente de la perfección de esta causa, no de su perfección propia. Por el contrario, todo lo que tiene de perfección una sustancia, no se debe a causa alguna exterior; por esto de su sola naturaleza debe seguirse la existencia que por este motivo no es otra cosa que su esencia. Por consiguiente, la perfección de una cosa no impide su existencia, sino que por el contrario, la favorece; su imperfección es quien le priva de ella; y así no podemos estar más seguros de la existencia de cosa alguna que de la existencia de un Ser absolutamente infinito o perfecto, es decir, de Dios. Porque, por lo mismo que su esencia excluye toda imperfección, y envuelve la perfección absoluta, impide toda razón de dudar de su existencia y da de la misma una certidumbre soberana, como creo verá toda persona que lea con un poco de atención.

PROPOSICIÓN XII

No puede formarse de ningún atributo de una sustancia un concepto verdadero de que se deduzca que esta sustancia puede ser dividida.

Demostración

En efecto: las partes en que se dividiría la sustancia así concebida retendrían la naturaleza de la sustancia o no la retendrían. En la primera hipótesis, cada parte *(Proposición* 8) debería ser infinita y *(Proposición* 6) causa de sí misma, y *(Proposición* 5) estar constituida por un atributo diferente; así, de una sola sustancia podrían formarse varias sustancias, lo que *(Proposición* 6) es absurdo. Añadamos que las partes *(Proposición* 2) no tendrían nada común con su todo, y que el todo *(Definición 4 y Proposición* 10) podría ser y ser concebido sin sus partes, lo que es absurdo, como nadie podrá dudar. Tratemos ahora de la segunda hipótesis, a saber: de que las partes no retengan la naturaleza de la sustancia; en ese caso, si la sustancia entera estuviese dividida en partes iguales, perdería su naturaleza de sustancia y cesaría de ser, lo que *(Proposición* 7) es absurdo.

PROPOSICIÓN XIII

Una sustancia absolutamente infinita es indivisible.

Demostración

Si fuese divisible, las partes en que sería dividida, o bien retendrían la naturaleza de una sustancia absolutamente infinita, o no la retendrían. En la primera hipótesis, habría varias sustancias de igual naturaleza, lo que *(Proposición* 5) es absurdo. En la segunda, una sustancia absolutamente infinita podría, como se ha visto anteriormente, cesar de ser, lo que *(Proposición* 11) es igualmente absurdo.

COROLARIO

Se deduce de aquí que ninguna sustancia y, por consecuencia, ninguna sustancia corporal, en tanto que es sustancia, es divisible.

ESCOLIO

Se comprende de un modo más sencillo aún que una sustancia es indivisible, por la sola consideración de que la naturaleza de una sustancia no puede concebirse de otro modo que como infinita, y de que, por parte de una sustancia, no se puede entender más que una sustancia finita, lo que *(Proposición* 8) implica una contradicción manifiesta.

PROPOSICIÓN XIV

No puede darse ni ser concebida fuera de Dios sustancia alguna.

Demostración

Dios es un ser absolutamente infinito, del que no puede negarse atributo alguno, que exprese una esencia de sustancia *(Definición 6)*, y existe necesariamente *(Proposición* 11); por tanto, si existiese alguna sustancia fuera de Dios, debería ser explicada por algún atributo de Dios, y así existirían dos sustancias de igual atributo, lo que *(Proposición* 5) es absurdo; por consecuencia, no puede existir fuera de Dios sustancia alguna ni tampoco ser concebida. Porque si pudiera ser concebida, debería serlo necesariamente como existente: y esto (según la primera parte de esta Demostración) es absurdo. Por tanto, fuera de Dios no puede ser concebida ni existir sustancia alguna. C. Q. F. D.

COROLARIO I

Se deduce de aquí muy claramente: 1º que Dios es único, es decir *(Definición* 6), que no hay en la naturaleza más que una sola sustancia que es absolutamente infinita como hemos indicado ya en el *Escolio de la Proposición* 10.

COROLARIO II

Se deduce: 2º que la cosa pensante y la cosa extensa son, o atributos de Dios, o *(Axioma* 1) afecciones de atributos de Dios.

PROPOSICIÓN XV

Todo lo que es, es en Dios y *nada puede existir ni ser concebido sin Dios.*

Demostración

Fuera de Dios no puede existir ni ser concebida sustancia alguna *(Proposición* 14), es decir *(Definición* 3), ninguna cosa que sea en sí misma y se conciba por sí misma. Por otra parte, los modos *(Definición* 5) no pueden existir ni ser concebidos sin una sustancia; por consiguiente, pueden únicamente existir en la naturaleza divina y sólo se conciben por ella. Nada existe fuera de las sustancias y de los modos *(Axioma* 1). Por consiguiente, nada puede existir ni ser concebido sin Dios. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Hay quien se forja un Dios compuesto, como un hombre, de un cuerpo y de un alma, sometido a pasiones; las demostraciones precedentes bastan para establecer hasta qué punto están alejados los

que así piensan del verdadero conocimiento de Dios. Dejo a un lado esta clase de hombres, porque los que han considerado un poco la naturaleza divina están de acuerdo en negar que Dios tenga figura corporal. Les proporciona la prueba de ello la verdad según la cual entendemos por cuerpo toda cantidad larga, ancha y profunda, limitada por cierta figura, que es lo más absurdo que puede decirse de Dios, Ser absolutamente infinito. Sin embargo, al propio tiempo hacen ver claramente, tratando de demostrarlo por medio de otras razones, que separan enteramente la sustancia corporal o extensa de la naturaleza de Dios, y admiten que ha sido creada por Dios. Pero ignoran completamente por qué poder divino ha podido ser creada, lo que demuestra con claridad que no saben lo que dicen. Yo, al menos, he demostrado bastante evidentemente (hasta donde me es posible juzgar) (*Corolario de la Proposición 6* y *Escolio de la Proposición* 8) que ninguna sustancia puede ser producida o creada por otra sustancia. Además hemos demostrado por la *Proposición* 14 que fuera de Dios no puede existir ni ser concebida sustancia alguna; y hemos deducido de aquí que la sustancia extensa es uno de los atributos infinitos de Dios. Sin embargo, para obtener una explicación más completa, refutaré los argumentos de dichos adversarios, que se reducen a lo siguiente: *Primo:* Que la sustancia corporal, en tanto es sustancia, se compone a su entender de partes; y por esta razón niegan que pueda ser infinita y, por consecuencia, que pueda pertenecer a Dios. Explican esto por medio de varios ejemplos, de los que citaré algunos. Si es infinita la sustancia corporal, dicen, que se la conciba dividida en dos partes; cada una será o finita o infinita. En la primera hipótesis el infinito se compone de dos partes finitas, lo que es absurdo; en la segunda habrá un infinito doble, lo que no es menos absurdo. Además; si se mide una cantidad infinita por medio de partes que tengan cada una la longitud de un pie, deberá componerse de una infinidad de estas partes; lo mismo ocurre si se mide por medio de partes que tengan la longitud de una pulgada; y, por consiguiente, un número infinito será doce veces mayor que otro número infinito. En fin, si se concibe que dos líneas AB, AC, parten de un punto de una cantidad infinita y, situados a cierta distancia previamente determinada, se prolongan hasta lo infinito, es indudable que la distancia entre B y C aumentará continuamente y de determinada pasará a ser al fin indeterminable. Puesto que estos absurdos son, según su modo de pensar, consecuencia de lo que se supone una cantidad infinita, deducen de ello que la sustancia corporal debe ser finita y, por consiguiente, no pertenece a la esencia de Dios. Sacan también un segundo argumento de la soberana perfección de Dios: Dios, dicen, puesto que es un ser soberanamente perfecto, no puede padecer; la sustancia corporal, puesto que es divisible, puede padecer, de lo que se sigue que no pertenece a la esencia de Dios. Tales son los argumentos hallados por mí en los autores, por medio de los cuales se trata de demostrar que la sustancia

corporal es indigna de la naturaleza de Dios y no puede pertenecerle. Sin embargo, si se considera bien, se verá que he respondido ya a estos argumentos, puesto que se fundan únicamente en la suposición de que la sustancia corporal esté compuesta de partes, lo que he hecho ver ya *(Proposición* 12 *con el Corolario de la Proposición* 13) que es absurdo. Si se quiere examinar en seguida la cuestión, se verá que todas estas consecuencias absurdas *(Suponiendo que lo sean todas, punto que dejo fuera de la presente discusión),* de que quieren deducir que una sustancia extensa finita, no dimanan de ningún modo de que se suponga una cantidad infinita mensurable y compuesta de partes finitas; por consiguiente, lo único que se puede deducir de estos absurdos es que una cantidad infinita no es mensurable y no puede componerse de partes finitas. Y esto es lo mismo que hemos demostrado ya anteriormente *(Proposición* 12, etcétera). El dardo que nos destinan le lanzan, pues, en realidad, contra sí mismos. Por otra parte, si quieren deducir del absurdo de su propia suposición que una sustancia extensa debe ser finita, proceden, en verdad, como el que, por haber forjado un círculo que tuviese las propiedades del cuadrado, dedujese de ello que un círculo no tiene un centro desde donde son iguales todas las líneas trazadas hasta la circunferencia. Porque la sustancia corporal que no puede concebirse de otro modo que infinita, única e indivisible *(Proposiciones* 8, 5 y 12), la conciben ellos múltiple y divisible, para poder deducir en consecuencia que es finita. Así como otros, después de haber imaginado que una línea se compone de puntos, saben encontrar numerosos argumentos para demostrar que una línea puede dividirse hasta lo infinito. Y, en efecto, no es menos absurdo suponer que la sustancia corporal se compone de cuerpos o de partes, que suponer los cuerpos formados de superficies, la superficie de líneas, las líneas, en fin, de puntos. Todos los que saben que una razón clara es infalible deben reconocer esto, y en particular los que niegan que existe un vacío. Porque si la sustancia corporal pudiera dividirse de tal suerte que sus partes fuesen realmente distintas, ¿por qué no podría aniquilarse una parte conservando las demás entre sí las mismas conexiones que anteriormente? ¿Y por qué deben todas convenir entre sí de modo que no haya vacío? Ciertamente si las cosas son realmente distintas unas de otras, una puede existir y conservar su estado sin la otra. Puesto que no hay vacío en la naturaleza (nos hemos explicado en otra parte anteriormente), sino que todas las partes deben convenir entre sí de modo que no exista, se sigue de aquí que dichas partes no pueden distinguirse realmente, es decir, que la sustancia corporal, en tanto que es sustancia, no puede dividirse. ¿Se nos pregunta, sin embargo, por qué nos inclinamos por naturaleza a dividir la cantidad? Respondo que la cantidad se concibe por nosotros de dos maneras, a saber: abstractamente, es decir, superficialmente, tal como es representada por la imaginación, o como una sustancia, lo que sólo

es posible al entendimiento. Si consideramos, pues, la cantidad tal como existe en la imaginación, que es el caso ordinario y más fácil, la hallaremos finita, divisible y compuesta de partes; si, por el contrario, la consideramos tal como existe en el entendimiento y la concebimos como sustancia, lo que es muy difícil, entonces, como la hemos demostrado suficientemente, la hallaremos infinita, única e indivisible. Esto será bastante manifiesto a todos los que hayan sabido distinguir entre el entendimiento y la imaginación; sobre todo, si se considera también que la materia es la misma en todas partes y que no hay en ella partes distintas, si no es en tanto la concebimos como afectada de diversas maneras; de donde se sigue que entre sus partes hay una diferencia modal solamente y no real. Por ejemplo, concebimos que el agua, en tanto es agua, se divide, y que sus partes se separan las unas de las otras, pero no en tanto que el agua es sustancia corporal: en efecto, como tal, no sufre ni separación ni división. De igual modo, el agua, considerada como agua, se engendra y se corrompe; pero, considerada como sustancia, ni se engendra ni se corrompe. Y con esto creo haber respondido ya al segundo argumento, puesto que se funda también sobre la suposición de que la materia, en tanto es sustancia, es divisible y se compone de partes. Y aunque hubiese otro fundamento, no sé por qué sería indigna la materia de la naturaleza divina, puesto que *(Proposición* 14) no puede haber fuera de Dios sustancia alguna por la que él padeciera. Todo, digo, es en Dios, y todo lo que sucede, sucede únicamente por las leyes de la naturaleza infinita de Dios, y de ahí se sigue la necesidad de su esencia (como demostraré bien pronto): no se puede, pues, decir por ningún respecto que Dios padece a causa de otro ser o que la sustancia extensa es indigna de la naturaleza divina, aun cuando se la supusiera divisible, siempre que se conceda que es eterna e infinita. Pero dejemos ya al presente este punto.

PROPOSICIÓN XVI

De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse en una infinidad de modos, una infinidad de cosas, es decir, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito.

Demostración

Esta Proposición debe ser evidente para todos, si se considera que, según la definición que se supone dada de una cosa cualquiera, el entendimiento concibe muchas propiedades que son en ella realmente consecuencias necesarias (es decir, que se siguen de la esencia misma de la cosa), y tantas más cuanto más realidad se expresa por la definición de la cosa, es decir, está envuelta en su esencia. Como por otra parte la naturaleza divina tiene una absoluta infinidad de atributos *(Definición* 6), cada uno de los cuales expresa una esencia infinita en su género, de su necesidad deben seguirse en una infinidad de mo-

dos una infinidad de cosas, es decir, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito. C. Q. F. D.

COROLARIO I

Se sigue de aquí: 1º que Dios es causa suficiente de todas las cosas que pueden caer bajo un entendimiento infinito.

COROLARIO II

Se sigue: 2º que Dios es causa por sí y no por accidente.

COROLARIO III

Se sigue: 3º que Dios es absolutamente causa primera.

PROPOSICIÓN XVII

Dios obra únicamente por las leyes de su naturaleza y sin sufrir coacción alguna.

Demostración

Hemos demostrado (*Proposición* 16) que de la sola necesidad de la naturaleza divina o (lo que viene a ser lo mismo) únicamente de las leyes de su naturaleza, se sigue una absoluta infinidad de cosas, y (*Proposición* 15) hemos demostrado que nada puede ser ni ser concebido sin Dios, sino que todo es en Dios; por consiguiente, nada puede existir fuera de él que le determine a obrar o le obligue a obrar, y así Dios obra únicamente por las leyes de su naturaleza y sin violencia alguna. C. Q. F. D.

COROLARIO I

Se sigue de ahí: 1º que no existe causa alguna que fuera de Dios o en él le incite a obrar, a no ser la perfección de su propia naturaleza.

COROLARIO II

Se sigue: que sólo Dios es causa libre. Porque sólo Dios existe únicamente por la necesidad de su naturaleza (*Proposición* 2 y *Corolario* 1 *de la Proposición* 14) y obra únicamente por la necesidad de su naturaleza (*Proposición precedente*). Por consecuencia (*Definición* 7), Dios sólo es causa libre. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Otros piensan que Dios es causa libre porque puede, según creen, hacer que las cosas que hemos dicho se siguen de su naturaleza o que están en su poder, no sucedan; en otros términos: no sean produ-

cidas por él. Es como si dijesen: Dios puede hacer que no se siga de la naturaleza del triángulo que sus tres ángulos igualen a dos rectos; o que de una causa dada no se siga el efecto, lo que es absurdo. Además, demostraré más adelante y sin auxilio de esta Proposición que ni el entendimiento ni la voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios. Sé que muchos creen poder demostrar que un entendimiento supremo y una libre voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios; dicen, efectivamente, que no conocen nada más perfecto que poder atribuir a Dios que lo que, en nosotros, es la más alta perfección. Sin embargo, aunque conciben a Dios como un ser soberanamente consciente no creen a pesar de ello que pueda hacer existente todo aquello de que tiene un conocimiento actual, porque creerían destruir de este modo el poder de Dios. Si hubiese creado, dicen, todo lo que está en su entendimiento, no hubiera podido crear más, lo que a su entender repugna a la omnipotencia divina; y, por consecuencia, prefieren admitir un Dios indiferente a todas las cosas que no crea nada más que lo que por cierta voluntad absoluta ha decretado crear. Pero juzgo haber demostrado claramente (*Proposición* 16) que del soberano poder de Dios o de su naturaleza infinita, han dimanado o se siguen necesariamente, siempre con la misma necesidad, una infinidad de cosas en una infinidad de modos, es decir, todo; lo mismo que eternamente y para toda la eternidad se sigue de la naturaleza del triángulo que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos. Ocurre así porque la omnipotencia de Dios ha actuado eternamente y permanece por toda la eternidad en la misma actualidad, y de esta suerte, la omnipotencia admitida en Dios es mucho más perfecta, al menos a mi juicio. Mis adversarios (si puedo permitirme hablar francamente) parecen negar bastante más la omnipotencia de Dios. En efecto, se ven obligados a confesar que Dios tiene la idea de una infinidad de cosas creables que sin embargo no podrá nunca crear. Porque, de otro modo, es decir, si crease todo aquello de que tiene idea, agotaría, según ellos, todo su poder y se volvería imperfecto. Para considerar en Dios la perfección, se ven reducidos a admitir al propio tiempo que no puede hacer todo aquello a que se extiende su poder, y no conozco ficción más absurda o que se halle menos de acuerdo con la omnipotencia divina. Además, para decir aquí algo también del entendimiento y de la voluntad que atribuimos comúnmente a Dios, si el entendimiento y la voluntad pertenecen a la esencia eterna de Dios, debemos entender por ambos atributos otra cosa ciertamente distinta de lo que los hombres tienen costumbre de entender. Porque el entendimiento y la voluntad que constituyesen la esencia de Dios, deberían diferir de toda la extensión del cielo de nuestro entendimiento y de nuestra voluntad, y no podrían convenir con ellos más que en el nombre, es decir, como convienen entre sí el perro, signo celeste, y el perro, animal que ladra. Lo demostraré a continuación. Si pertenece un entendimiento a la naturaleza divina, no podrá, como nuestro entendimiento, ser

por su naturaleza posterior (como piensan muchos) a las cosas que conoce, o existir al mismo tiempo que ellas, puesto que Dios es anterior a todas las cosas por su causalidad (*Corolario* 1 *de la Proposición* 16); sino que, por el contrario, la verdad y la esencia formal de las cosas es tal porque existe de tal modo objetivamente en el entendimiento de Dios. Por consiguiente, el entendimiento de Dios, en tanto se concibe como constituyendo la esencia de Dios, es realmente la causa de las cosas, tanto de su esencia como de su existencia; esto parecen haberlo percibido los que han afirmado que el entendimiento de Dios, su voluntad y su poder, no son más que una sola y misma cosa. Puesto que el entendimiento de Dios es la única causa de las cosas, es decir (como hemos demostrado), tanto de su esencia como de su existencia, debe necesariamente diferir de ellas, tanto en lo que se refiere a su esencia como en lo que se relaciona con su existencia. En efecto, lo causado difiere de su causa precisamente en lo que ha recibido de su causa. Por ejemplo, un hombre es causa de la existencia, pero no de la esencia de otro hombre, porque esta esencia es una verdad eterna; por tanto, pueden convenir enteramente en cuanto a la esencia, pero deben diferir en lo que concierne a la existencia; por esta razón, si la existencia de uno llega a perecer, la del otro no perecerá por esto; pero si la esencia de uno de ellos pudiera ser destruida y llegar a ser falsa, la del otro sería falsa también. Por consiguiente, una cosa que es causa a la vez de la esencia y de la existencia de cierto efecto, debe diferir de este efecto tanto en lo que se refiere a la esencia como en lo que concierne a la existencia. El entendimiento de Dios es causa, tanto de la esencia como de la existencia de nuestro entendimiento; por consiguiente, el entendimiento de Dios en tanto se le concibe como constituyendo la esencia divina, difiere de nuestro entendimiento tanto respecto de la esencia como en lo que se relaciona con la existencia, y no puede convenir en nada con él, a no ser en el nombre, como ya dijimos. Tocante a la voluntad, se procederá lo mismo, como se puede comprender fácilmente.

PROPOSICIÓN XVIII

Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas.

Demostración

Todo lo que es, es en Dios y debe ser concebido por Dios (*Proposición* 15), y así (*Corolario* 1 *de la Proposición* 16) Dios es causa de cosas que son en Él mismo, lo que forma el primer punto. Fuera de Dios no puede ser dada ninguna sustancia (*Proposición* 14), es decir, ninguna cosa que sea en sí misma lo que era el segundo punto. Dios es, pues, causa inmanente y no transitiva de todas las cosas. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XIX

Dios es eterno, o dicho de otro modo; todos los atributos de Dios son eternos.

Demostración

En efecto, Dios es una sustancia *(Definición* 6), que existe necesariamente *(Proposición* 11), es decir *(Proposición* 7), a cuya naturaleza pertenece existir o (lo que viene a ser lo mismo) de cuya definición se sigue la afirmación de que existe, y por tanto *(Definición* 8) es eterno. Además, debe entenderse por atributos de Dios lo que *(Definición* 4) expresa la esencia de la naturaleza divina, es decir, pertenece a la sustancia; los atributos deben envolver a esta misma. La eternidad pertenece a la naturaleza de la sustancia (como he demostrado ya en la *Proposición* 7); por consiguiente, cada uno de los atributos debe envolver la eternidad, y así todos son eternos. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Esta proposición es también evidente por el modo con que he demostrado *(Proposición* 11) la existencia de Dios.

En efecto, se deduce de esta demostración que la existencia de Dios, como su esencia, es una verdad eterna. Además, he demostrado también de otro modo *(Proposición* 19 *de los Principios de la Filosofía, de Descartes)* la eternidad de Dios, y no es necesario reproducir aquí ese razonamiento.

PROPOSICIÓN XX

La existencia de Dios y su esencia son una sola y misma cosa.

Demostración

Dios *(Proposición precedente)* es eterno y todos sus atributos son eternos, es decir *(Definición* 8), cada uno de sus atributos expresa la existencia. Por consiguiente, los mismos atributos de Dios que explican la esencia eterna de Dios *(Definición* 4) explican al propio tiempo su existencia eterna, es decir, lo mismo que constituye la esencia de Dios, constituye también su existencia, y así la esencia y la existencia son una sola y misma cosa. C. Q. F. D.

COROLARIO 1

Se deduce de esto: 1º que la existencia de Dios, lo mismo que su esencia, es una verdad eterna.

COROLARIO II

Se sigue: 2º que Dios es inmutable, o dicho de otro modo, que todos los atributos de Dios son inmutables. Porque si llegasen a cambiar relativamente a la existencia, deberían cambiar también *(Proposición precedente)* en lo que se refiere a la esencia, es decir (como se demuestra por sí mismo), llegar a ser falsos de verdaderos que eran, lo que es absurdo.

PROPOSICIÓN XXI

Todo lo que es consecuencia de la naturaleza de un atributo de Dios, tomado absolutamente, ha debido existir siempre y es infinito, o dicho de otro modo, es infinito y eterno por la virtud de este atributo.

Demostración

Si lo negáis, concebid, si os es posible, que en un atributo de Dios, alguna cosa que sea infinita y tenga una existencia o una duración determinada se siga de la naturaleza absoluta de este atributo, por ejemplo, la idea de Dios en el pensamiento. El pensamiento, puesto que se supone es un atributo de Dios, es necesariamente infinito por su naturaleza *(Proposición* 11); y por otra parte, en tanto tiene la idea de Dios, se le supone finito. Pero *(Definición* 2) no puede concebírsele como finito si no está limitado por el pensamiento mismo. Sin embargo, no puede serlo en tanto el pensamiento constituye la idea de Dios; porque, así considerado, el pensamiento se supone finito. Lo será, pues; por el pensamiento en tanto no constituye la idea de Dios, aunque existente necesariamente *(Proposición* 11). Hay, pues, un pensamiento que no constituye la idea de Dios, y, por consecuencia, la idea de Dios no se sigue de la naturaleza del pensamiento en tanto éste es tomado absolutamente (se le concibe, en efecto, como constituyendo la idea de Dios y como no constituyéndola). Pero esto contradice la hipótesis. Por consiguiente, si la idea de Dios en el pensamiento, o cualquier otra cosa (esto es indiferente puesto que la demostración es universal), se sigue en un atributo de Dios de la necesidad de la naturaleza de este atributo, tomado absolutamente, esta cosa debe ser necesariamente infinita, lo que constituía el primer punto.

Ahora, lo que se sigue así de la necesidad de la naturaleza de un atributo, no puede tener una duración determinada. Si lo negáis, suponed que una cosa que se siga de la necesidad de la naturaleza de un atributo sea dada en algún atributo de Dios, por ejemplo, la idea de Dios en el pensamiento, y que se suponga que esta cosa no haya existido o no deba existir en cierto momento del tiempo. Sin embargo, como se supone que el pensamiento es un atributo de Dios, debe existir necesariamente y ser inmutable *(Proposición* 11 y *Corolario* 2

de la Proposición 20). Por consiguiente, más allá de los límites de la duración de la idea de Dios (que se supone no haber existido o no deber existir en determinado instante del tiempo) el pensamiento deberá existir sin la idea de Dios. Esto contradice la hipótesis; porque se supone que, dado este pensamiento, la idea de Dios se sigue necesariamente de él. Por tanto, la idea de Dios en el pensamiento, como cualquiera otra cosa que se siga necesariamente de la naturaleza de un atributo de Dios, tomado absolutamente, no puede tener una duración determinada, sino que en virtud de este atributo es eterna. Lo que constituye el segundo punto. Se observará que lo que se ha dicho, debe afirmarse de toda cosa que, en un atributo de Dios, se siga necesariamente de la naturaleza de Dios, tomada en absoluto.

PROPOSICIÓN XXII

Todo lo que es consecuencia de un atributo de Dios, en tanto es afectado de una modificación que en virtud de este atributo existe necesariamente y es infinita, debe también existir necesariamente y ser infinito.

Demostración

La demostración de esta Proposición es igual a la precedente.

PROPOSICIÓN XXIII

Todo modo que existe necesariamente y es infinito, ha debido seguirse necesariamente, o bien de la naturaleza de un atributo de Dios, tomado absolutamente, o de un atributo afectado de una modificación que existe también necesariamente y *es infinita.*

Demostración

Un modo existe en una cosa distinto de él, por la que debe ser concebido *(Definición* 5), es decir *(Proposición* 15) que existe en Dios sólo porque debe concebirse por Dios solo. Por consiguiente, si se concibe un modo que existe necesariamente y es infinito, estos dos caracteres deberán concebirse o percibirse necesariamente por medio de un atributo de Dios, en tanto este atributo expresa la infinidad y la necesidad de la existencia, o *(lo que viene a ser lo mismo, según la Definición* 8) la eternidad, es decir *(Definición 6 y Proposición* 19), en tanto se le considera absolutamente. Un modo, pues, que existe necesariamente y es infinito, ha debido seguirse de la naturaleza de un atributo de Dios, tomado absolutamente, y esto, o bien inmediatamente *(este es el caso de la Proposición* 21) o bien mediante alguna modificación que se sigue de esta naturaleza tomada absolutamente, es decir *(Proposición precedente),* que existe necesariamente y es infinita. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXIV

La esencia de las cosas producidas por Dios no envuelve la existencia.

Demostración

Esto es evidente por la Definición 1. Porque en aquello cuya naturaleza (considerada en sí misma) envuelve la existencia, es causa de sí y existe por la sola necesidad de su naturaleza.

COROLARIO

Se sigue de aquí que Dios no es solamente la causa de que las cosas comiencen a existir, sino también la causa de que perseveren en la existencia, o dicho de otro modo (para usar de un término escolástico), Dios es causa del ser de las cosas. Porque, sea que existan o que no existan, siempre que consideramos su esencia, encontramos que no envuelve ni existencia ni duración, y así su esencia no puede ser causa ni de su existencia ni de su duración, sino Dios solo, única naturaleza a que pertenece existir *(Corolario* 1 *de la Proposición* 14).

PROPOSICIÓN XXV

Dios no es solamente causa eficiente de la existencia, sino también de la esencia de las cosas.

Demostración

Si lo negáis, resulta que Dios no es causa de la esencia; y así *(Axioma* 4) la esencia de las cosas puede ser concebida sin Dios; esto *(Proposición* 15) es absurdo. Por consiguiente, Dios es causa también de la esencia de las cosas. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Esta Proposición se deduce más claramente de la Proposición 16. En efecto, se sigue de esta última que, dada la naturaleza divina, tanto la esencia como la existencia de las cosas deben deducirse necesariamente de ella; en una palabra, en el sentido en que se dice que Dios es causa de sí mismo, debe decirse también que es causa de todas las cosas, lo que estableceremos con mayor claridad aun en el Corolario siguiente.

COROLARIO

Las cosas particulares no son nada más que afecciones de los atributos de Dios, o dicho de otra manera, modos, mediante los cuales se expresan los atributos de Dios de una manera cierta y de-

terminada. Esto está claramente demostrado por la Proposición 15 y la Definición 5.

PROPOSICIÓN XXVI

Una cosa determinada a producir algún efecto ha sido determinada necesariamente por Dios; y la que no ha sido determinada por Dios no puede determinarse por sí misma a producir un efecto.

Demostración

Aquello porque se dice que las cosas están determinadas a producir algún efecto, es necesariamente algo positivo (como se demuestra por sí solo); y así su esencia como su existencia tiene a Dios por causa eficiente (*Proposición* 25 y 16), lo que constituía el primer punto. La segunda parte de la Proposición se deduce de esto con mucha claridad; porque, si una cosa que no está determinada por Dios pudiera determinarse ella misma, la primera parte de la proposición sería falsa, lo que es absurdo, como hemos demostrado.

PROPOSICIÓN XXVII

Una cosa determinada por Dios a producir algún efecto, no puede hacerse ella misma indeterminada.

Demostración

Esto es evidente por el Axioma 3.

PROPOSICIÓN XXVIII

Cualquier cosa singular, o dicho de otro modo, toda cosa que es finita y tiene una existencia determinada, no puede existir y *ser determinada a producir algún efecto, si no está determinada a existir y a producir este efecto por otra causa que es por su parte finita* y *tiene una existencia determinada; y a su vez, esta causa no puede tampoco existir y estar determinada a producir algún efecto, si no está determinada a existir* y *a producir este efecto por otra que es también finita y tiene una existencia determinada, y así hasta lo infinito.*

Demostración

Todo lo que está determinado a existir y a producir algún efecto, es determinado por Dios (*Proposición* 26 y *Corolario de la Proposición* 24). Pero lo que es finito y tiene una existencia determinada, no ha podido ser producido por la naturaleza de un atributo de Dios, tomado absolutamente; porque todo lo que es consecuencia de la naturaleza de un atributo de Dios tomado absolutamente, es infinito y eterno (*Proposición* 21). Esto, pues, ha debido seguirse, o de Dios, o de uno de sus

atributos, en tanto se le considera como afectado de cierta modificación; porque, fuera de la sustancia y de los modos, nada existe *(Axioma* 1. *Definición* 3 y 5), y los modos *(Corolario de la Proposición* 25) no son nada más que afecciones de los atributos de Dios. Pero esto no ha podido seguirse de Dios ni de uno de sus atributos en tanto está afectado por una modificación que es eterna e infinita *(Proposición* 22). Ha debido, pues, seguirse de Dios o estar determinado a existir y a producir algún efecto por Dios o por uno de sus atributos, en tanto está afectado de una modificación que es finita y tiene una existencia determinada. Lo que constituía el primer punto. Ahora, esta causa, a su vez, o este modo *(por la misma razón que ha servido para demostrar la primera parte)* ha debido también ser determinada, por otra que es también finita y tiene una existencia determinada, y a su vez esta última *(por la misma razón)* por otra, y así hasta lo infinito *(siempre por la misma razón).*

ESCOLIO

Como ciertas cosas han debido ser producidas inmediatamente por Dios, a saber: aquellas que se siguen necesariamente de su naturaleza considerada absolutamente, deben serlo, por mediación de las primeras, aquellas que no pueden, sin embargo, ser ni ser concebidas sin Dios. Se sigue de aquí: 1º que con respecto a las cosas inmediatamente producidas por él, Dios es causa próxima absolutamente; pero no en su género, como se dice. Porque los efectos de Dios no pueden ni ser concebidos sin su causa *(Proposición* 15 *y Corolario de la Proposición* 24). Se deduce: 2º que Dios no puede ser llamado propiamente causa lejana de las cosas singulares, si no es quizás para distinguirlas de aquellas que ha producido inmediatamente, o más bien, que se siguen de su naturaleza tomada absolutamente. Porque entendemos por causa remota una causa tal que no esté en modo alguno ligada a su efecto. Y todo lo que es, es en Dios y depende de Dios de tal suerte que no puede ser ni ser concebido sin él.

PROPOSICIÓN XXIX

Nada hay contingente en la naturaleza; todo está, en ella determinado por la necesidad de la naturaleza divina de existir y producir algún efecto de cierta manera.

Demostración

Todo lo que es, es en Dios *(Proposición* 15) y Dios no puede ser llamado cosa contingente, porque *(Proposición* 11) existe necesariamente, y no de un modo contingente. Por lo que se refiere a los modos de la naturaleza de Dios, sabemos que se han seguido de esta naturaleza necesariamente también, no de un modo contingente *(Proposición*

16), y esto lo mismo cuando se considere la naturaleza, divina absolutamente que cuando se la considere como determinada a obrar de cierta manera (*Proposición* 27). Además, Dios es causa de estos modos, no sólo en tanto que existen simplemente (*Corolario de la Proposición*), sino también en tanto se les considera como determinados a producir algún efecto (*Proposición* 26). Si no son determinados por Dios, es imposible, pero no contingente, que se determinen por sí mismos (*la misma Proposición*); y si, por el contrario, son determinados por Dios, es imposible (*Proposición* 27), pero no contingente, que se hagan ellos mismos indeterminados. Por consiguiente, todo está determinado por la necesidad de la naturaleza divina, no solamente de existir, sino también de existir y de producir algún efecto de cierta manera, y no hay nada contingente. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Antes de proseguir quiero explicar lo que debe entenderse por Naturaleza Naturante y Naturaleza Naturada, o más bien hacerlo observar. Porque por lo que precede, creo que está ya establecido que debe entenderse por Naturaleza Naturante lo que es en sí y es concebido por sí, o dicho de otro modo, los atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, o sea Dios (*Corolario* 1 *de la Proposición* 14, y *Corolario* 2 *de la Proposición* 17), en tanto se considera como causa libre. Por Naturaleza Naturada entiendo todo lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o dicho de otro modo, de la de cada uno de sus atributos o también todos los modos de los atributos de Dios, en tanto se les considera como cosas que son en Dios y no pueden sin Dios ser ni ser concebidas.

PROPOSICIÓN XXX

Un entendimiento, actualmente finito o actualmente infinito, debe comprender los atributos de Dios y las afecciones de Dios, y ninguna otra cosa.

Demostración

Una idea verdadera debe estar de acuerdo con el objeto cuya idea es (*Axioma* 6), es decir (*como se demuestra por sí mismo*), lo que está contenido objetivamente en el entendimiento debe existir necesariamente en la naturaleza; sólo existe en la Naturaleza (*Corolario* 1 *de la Proposición* 14) una sustancia, a saber: Dios; y no hay otras afecciones que las que (*Proposición* 14) existen en Dios y que (*la misma Proposición*) no pueden sin Dios ser ni ser concebidas; por consiguiente, un entendimiento, actualmente finito o actualmente infinito, debe comprender los atributos de Dios y las afecciones de Dios, y ninguna otra cosa. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXXI

El entendimiento en acto, ya sea finito o infinito, como también la voluntad, el deseo, el amor, etcétera, deben referirse a la Naturaleza Naturada y no a la Naturante.

Demostración

En efecto, comprendemos por entendimiento *(como se demuestra por sí mismo)* no el pensamiento absoluto, sino solamente cierto modo de pensar, que difiere de otros, tales como el deseo, el amor, etcétera, y debe, por consiguiente *(Definición* 5), concebirse por medio del pensamiento absoluto; que, según dije, debe concebirse *(Proposición* 15 y *Definición* 6) por medio de un atributo de Dios que exprese la esencia eterna e infinita del pensamiento y esto de tal modo que no pueda sin este atributo ni ser ni ser concebido y, por esta razón *(Escolio de la Proposición* 29), debe referirse a la Naturaleza Naturada y no a la Naturante, lo mismo que los demás modos de pensar. C. Q. F. D.

ESCOLIO

La razón porque hablo aquí de un entendimiento en acto no es que yo conceda la existencia de algún entendimiento en potencia; sino que, deseando evitar toda confusión, sólo he querido hablar de la cosa percibida por nosotros con mayor claridad, a saber: la acción misma de conocer, que es lo que percibimos más claramente. Porque no podemos conocer nada que no conduzca a un conocimiento mayor de la acción de conocer.

PROPOSICIÓN XXXII

La voluntad no puede llamarse causa libre, sino solamente causa necesaria.

Demostración

La voluntad, lo mismo que el entendimiento, es un cierto modo de pensar; y así *(Proposición* 28) cada volición no puede existir ni ser determinada a producir algún efecto, a no ser por otra causa determinada, siéndolo a su vez esta causa por otra, y así hasta lo infinito. Si una voluntad se supone infinita, debe también ser determinada a existir y a producir algún efecto por Dios, no en tanto es una sustancia absolutamente infinita, sino en tanto tiene un atributo que expresa la esencia absoluta y eterna del pensamiento. *(Proposición* 23.) Por consiguiente, de cualquier modo que se la conciba, una voluntad, finita o infinita, requiere una causa que la determine a existir y a producir algún efecto, y así *(Definición* 7) no puede llamarse causa libre, sino solamente necesaria y forzosa. C. Q. F. D.

COROLARIO I

Se deduce de aquí: 1º que Dios no produce sus efectos por la libertad de su voluntad.

COROLARIO II

Se sigue: 2º que la voluntad y el entendimiento sostienen con la naturaleza de Dios la misma relación que el movimiento y el reposo, y, absolutamente, que todas las cosas de la naturaleza que *(Proposición* 29) deben ser determinadas a existir y a obrar de cierta manera. Porque la voluntad, como todas las demás cosas, necesita de una causa que la determine a existir y a producir algún efecto de cierta manera. Y aunque de una voluntad dada, o de un entendimiento dado, se sigan una infinidad de cosas, no se puede decir por esto que Dios obra por la libertad de su voluntad; así como no se puede decir, porque del movimiento y del reposo se sigan ciertas cosas (y porque estos efectos sean también innumerables), que Dios obra por la libertad del movimiento y del reposo: Por consiguiente, la voluntad no pertenece a la naturaleza de Dios más que las otras cosas de la naturaleza, y sostiene con él la misma relación que el movimiento y el reposo y todas las demás cosas, que hemos demostrado se siguen de la necesidad de la naturaleza divina y son determinadas por ella a existir y a producir algún efecto de cierta manera.

PROPOSICIÓN XXXIII

Las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden que de la manera y en el orden en que han sido producidas.

Demostración

Todas las cosas se han seguido necesariamente de la naturaleza de Dios *(Proposición* 16) y han sido determinadas por la necesidad de la naturaleza de Dios a existir y a producir algún efecto de cierta manera *(Proposición* 29). Por tanto, si hubieran podido existir cosas de naturaleza diferente, o ser determinadas a producir algún efecto de distinta manera, de modo que el orden de la naturaleza fuese otro, Dios podría ser también de naturaleza distinta, y, por consecuencia *(Proposición* 11), esta otra naturaleza debería también existir, y de este modo podría haber dos o varios Dioses, lo que es absurdo. *(Corolario* 1 *de la Proposición* 14.) Por esta razón las cosas no han podido existir de distinta manera ni en otro orden, etc. C. Q. F. D.

ESCOLIO I

Habiendo demostrado por lo que precede, tan claro como la luz del día, que no existe en las cosas absolutamente nada porque puedan llamarse contingentes, quiero ahora explicar en algunas palabras lo que debemos entender por contingente, y en primer lugar lo que debemos entender por Necesario e Imposible. Una cosa se llama necesaria, ya con relación a su esencia, ya con relación a su causa. Porque la existencia de una cosa se sigue necesariamente, o bien de su esencia y de su definición, o bien de una causa eficiente dada. Por las mismas causas se dice que una cosa es imposible; o bien porque su esencia o definición envuelve una contradicción o bien porque no existe causa alguna exterior, que sea determinada a producir dicha cosa. Diremos ahora que la única razón de llamar a una cosa contingente es una falta de conocimiento en nosotros; porque una cosa de cuya esencia ignoramos si envuelve contradicción, o de la que no sabemos bien que no envuelve contradicción alguna, sin poder afirmar con certidumbre su existencia, porque ignoramos el orden de las causas, una cosa tal, digo, no puede aparecer ni como necesaria ni como imposible, y, por consecuencia, la llamamos contingente o posible.

ESCOLIO II

Se deduce claramente de lo que precede que las cosas han sido producidas por Dios con perfección soberana, puesto que se han seguido necesariamente de una naturaleza dada que es perfecta en el más alto grado. Y con esto no se atribuye a Dios imperfección alguna; porque es su misma perfección lo que nos ha obligado a afirmarlo así. Antes bien, de la afirmación contraria se seguiría (acabo de demostrarlo) que Dios no es soberanamente perfecto; porque si las cosas hubiesen sido producidas de otra manera, tendríamos que atribuir a Dios otra naturaleza distinta de la que la consideración del Ser perfecto en el más alto grado nos obliga a atribuirle: Estoy seguro de que muchos rechazarán de primera intención esta manera de ver como una cosa absurda, y no consentirán ni aun en examinarla; y esto por la única razón de la costumbre que tienen de atribuir a Dios una libertad de especie completamente distinta de la que hemos definido *(Definición 7)*, a saber: una voluntad absoluta. Y no dudo tampoco que si quisieran meditar sobre este objeto y examinar lealmente la consecuencia de mis demostraciones, rechazarían enteramente, no sólo como una cosa fútil, sino como un gran obstáculo para la ciencia, esta especie de libertad que atribuyen a Dios. No es necesario repetir aquí lo que he dicho en el Escolio de la Proposición 17. Sin embargo, demostraré todavía en su obsequio que aun concediéndoles que la voluntad pertenezca a la esencia de Dios, no se sigue menos de su perfección que las cosas no han podido ser creadas por Dios de ninguna otra manera y en ningún

otro orden. Será fácil demostrarlo si consideramos en primer lugar lo que ellos mismos conceden, a saber: que depende únicamente del decreto y de la voluntad de Dios que cada cosa que es, sea lo que es. En efecto, si fuese de otro modo, Dios no sería causa de todas las cosas. En segundo lugar, reconocen también que todos los decretos de Dios han sido promulgados por Dios mismo desde toda la eternidad. Si fuese de otro modo, se imputarían a Dios la imperfección y la inconstancia. Por otra parte, en la eternidad no hay ni *cuando,* ni *antes,* ni *después;* se sigue, pues, de aquí, es decir, de la sola perfección de Dios, que Dios no puede ni ha podido jamás decretar otra cosa; en otros términos: que Dios no existe anteriormente a sus decretos y no puede existir sin ellos. Pero, dirán nuestros adversarios, aun cuando se supusiera que Dios hubiese hecho otra naturaleza de las cosas, o que hubiese, por toda la eternidad, decretado otra cosa sobre la Naturaleza y sobre su orden, ¿no se seguiría de ello imperfección alguna en Dios? Respondo que diciendo esto, conceden que Dios puede cambiar sus decretos. Porque si Dios hubiese decretado sobre la naturaleza y sobre su orden otra cosa que lo que ha decretado; es decir, si hubiese querido o concebido, con relación a la naturaleza, otra cosa, hubiera tenido necesariamente un entendimiento distinto que no es actualmente el suyo y una voluntad distinta que no es actualmente la suya; y si es lícito atribuir a Dios otro entendimiento y otra voluntad, sin cambiar por esto nada de su esencia y de su perfección, ¿por qué causa no podría Dios cambiar actualmente sus decretos en lo que se refiere a las cosas creadas, permaneciendo igualmente perfecto? Porque, de cualquier modo que se les conciba, su entendimiento y su voluntad, en lo concerniente a las cosas creadas, sostienen siempre la misma relación con su esencia y con su perfección. Por otra parte, todos los filósofos, que yo sepa, reconocen que no existe en Dios entendimiento en potencia, sino solamente un entendimiento en acto, y puesto que, según todos también reconocen, su entendimiento y su voluntad no se distinguen de su esencia, se sigue de aquí igualmente que, si Dios hubiese tenido otro entendimiento en acto y otra voluntad, su esencia hubiera sido también necesariamente otra; y, por consecuencia (como he deducido primeramente), si las cosas hubiesen sido producidas por Dios de otro modo que lo son actualmente, el entendimiento y la voluntad de Dios, es decir (como se reconoce) su esencia, deberían ser otros, lo que es absurdo.

Puesto que las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden, y que la verdad de esta proposición es una consecuencia de la soberana perfección de Dios, no nos dejaremos ciertamente persuadir por razón alguna de que Dios no ha querido crear todas las cosas de que su entendimiento tiene idea con tanta perfección como se encuentra en las ideas. Se objetará que no hay en las cosas perfección ni imperfección, que si se llaman perfectas o imperfectas, buenas o malas, esto depende única-

mente de la voluntad de Dios; de donde se sigue que si Dios hubiese querido, hubiera podido hacer que lo que es actualmente perfección fuese una extrema imperfección y *viceversa*. Pero el fin a que tienden estos razonamientos es a afirmar abiertamente que Dios, que tiene necesariamente la idea de lo que quiere, puede, por su voluntad, hacer que haya de las cosas una idea distinta de la que él tiene de ellas; lo que es un gran absurdo (como acabo de demostrar). Puedo, pues, volver contrâ mis adversarios su argumento del modo siguiente. Todas las cosas dependen del poder de Dios. Para que las cosas pudieran ser distintas de lo que son, precisaría también que fuese otra la voluntad de Dios (la voluntad de Dios no puede ser otra, como acabamos de demostrar; se deduce de la perfección de Dios con extrema evidencia); por consiguiente las cosas no pueden tampoco ser distintas. Reconozco que la opinión que somete todo a una voluntad divina indiferente, y admite que todo depende de su gusto, se aleja menos de la verdad que la que consiste en admitir que Dios obra en todo en atención al bien. Porque los que la sostienen, parecen establecer fuera de Dios algo que no depende de Él, y a que Dios atiende determinadamente como a un modelo. Con esto se somete a Dios al destino, y no puede admitirse nada más absurdo con relación a Dios, que hemos demostrado es la causa primera y la única causa libre tanto de la esencia de todas las cosas como de su existencia. No hay, pues, razón para perder el tiempo en refutar este absurdo.

PROPOSICIÓN XXXIV

La potencia de Dios es su esencia misma.

Demostración

Se sigue de la sola necesidad de la esencia de Dios que Dios es causa de sí mismo *(Proposición* 11) y *(Proposición* 16 *con su Corolario)* y de todas las cosas. Por consiguiente, la potencia de Dios, por la que él mismo y todas las cosas existen y obran, es su esencia misma. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXXV

Todo lo que concebimos que está en el poder de Dios es necesariamente.

Demostración

Todo lo que está en el poder de Díos debe *(Proposición precedente)* estar comprendido de tal modo en su esencia que se siga de ella necesariamente, y, por consecuencia, es necesariamente. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXXVI

Nada existe en la naturaleza de que no se siga algún efecto.

Demostración

Todo lo que existe, expresa de un modo cierto y determinado la naturaleza o la esencia de Dios (*Corolario de la Proposición* 25), o, dicho de otro modo (*Proposición* 34): todo lo que existe expresa de modo cierto y determinado la potencia de Dios, que es causa de todas las cosas, y, por consecuencia (*Proposición* 16), debe seguirse de ellas algún efecto. C. Q. F. D.

APÉNDICE

He explicado en lo que precede la naturaleza de Dios y sus propiedades, a saber: que existe necesariamente; que es única; que es y obra por la sola necesidad de su naturaleza; que es la causa libre de todas las cosas y en qué manera lo es; que todo existe en Dios y depende de él de tal suerte, que nada puede ser ni ser concebido sin él; en fin, que todo ha sido predeterminado por Dios, no ciertamente por la libertad de su voluntad, o, dicho de otro modo, por su gusto absoluto, sino por la naturaleza absoluta de Dios, es decir, por su potencia infinita. He tenido cuidado, además, en todas partes en que he tenido ocasión de ello, de descartar los prejuicios que podían impedir que mis demostraciones fuesen percibidas; sin embargo, como restan aún muchos que podrían y pueden en el más alto grado, impedir a los hombres aprehender el encadenamiento de las cosas del modo que he expuesto, he creído que valía la pena de someter aquí esos prejuicios al examen de la razón. Todos los que intento señalar aquí dependen, por otra parte, de uno solo, que consiste en que los hombres suponen por lo común que todas las cosas de la naturaleza obran, como ellos mismos, con un fin, y llegan hasta a tener por cierto que Dios también dirige todo hacia un cierto fin; dicen que Dios ha hecho todo para el hombre y que ha hecho al hombre para que le rinda culto. Este es, pues, el solo prejuicio; que consideraré desde luego, buscando: *primo,* por qué causa se atienen a él la mayor parte de los hombres y se inclinan naturalmente a abrazarle. *En segundo lugar* demostraré su falsedad, y para terminar haré ver cómo han salido de él los prejuicios relativos *al bien y al mal, al mérito* y *al pecado, a la alabanza y a la censura, al orden y a la confusión, a la belleza* y *a la fealdad* y a otros objetos de igual especie. No pertenece, sin embargo, a mi propósito actual deducir esto de la naturaleza del alma humana. Bastará por el momento sentar en principio lo que todos deben reconocer: que todos los hombres nacen sin conocimiento alguno de las causas de las cosas, y que todos tienen apetito de buscar lo que les es útil, y que tienen

conciencia de él. De ahí se sigue: 1º, que los hombres se figuran ser libres, porque tienen conciencia de sus voliciones y de su apetito, y no piensan, ni aun en sueños, en las causas que les disponen a apetecer y a querer, no teniendo conciencia alguna de ellas. Se deduce; 2º, que los hombres obran siempre con un fin: el de saber lo útil que apetecen. De donde resulta que se esfuerzan siempre únicamente en conocer las causas finales de las cosas realizadas y permanecen en reposo cuando se han informado de ellas, no teniendo ya razón alguna de inquietud. Si no pueden aprenderlas de otro, su único recurso es plegarse sobre sí mismos y reflexionar en los fines que de costumbre les determinan a acciones semejantes, y así juzgan necesariamente de la complexión ajena por la suya. Como, además, encuentran en sí mismos y fuera de sí un gran número de medios que contribuyen grandemente a la obtención de lo útil, como, por ejemplo, los ojos para ver, los dientes para mascar, las hierbas y los animales para la alimentación, el sol para alumbrar, el mar para nutrir los pescados, llegan a considerar todas las cosas existentes en la naturaleza como medios para su uso. Sabiendo, por otra parte, que han encontrado esos medios, pero que no se los han procurado, han sacado de aquí un motivo para creer que existe algún otro que les ha procurado para uso de ellos. No han podido, efectivamente, después de haber considerado las cosas como medios, creer que se han hecho por sí solas, sino que, sacando sus conclusiones de los medios que acostumbran a procurarse, han tenido que persuadirse de que existían uno o varios directores de la naturaleza, dotados de la libertad humana, que proveían a todas sus necesidades y todo lo habían hecho para su uso. No habiendo recibido jamás información alguna respecto de la complexión de esos seres, han tenido también que juzgar de ella con arreglo a la suya propia, y así han admitido que los Dioses dirigen todas las cosas para uso de los hombres a fin de atraérselos y de ser considerados por ellos con el mayor honor; y por esto ha ocurrido que todos, refiriéndose a su propia complexión, han inventado diversos medios de rendir culto a Dios a fin de ser amados por él por encima de los demás, y de obtener que dirigiese la naturaleza entera en provecho de su deseo ciego y de su insaciable avidez. De esta suerte, dicho prejuicio se tornó en superstición y echó profundas raíces en las almas; lo que fue para todos un motivo de aplicar todo su esfuerzo al conocimiento y a la explicación de las causas finales de todas las cosas. Pero, tratando de demostrar que la naturaleza no hace nada en vano (es decir, nada que no sea para uso de los hombres), parece que no han demostrado otra cosa sino que la naturaleza y los dioses están atacados de igual delirio que los hombres. ¡Considerad, os lo ruego, hasta qué punto se ha llegado! Entre tantas cosas útiles ofrecidas por la naturaleza, no han podido dejar de encontrar buen número de cosas nocivas, tales como las tempestades, las enfermedades, los temblores de tierra, etc., y han admitido que dichos hallazgos tenían por origen la cólera de Dios excitada por las ofensas de

los hombres hacia él o por los pecados cometidos en el culto; y, a despecho de las protestas de la experiencia cotidiana que demuestra con ejemplos sin número que los sucesos útiles y los nocivos escogen sin distinción a los impíos y a los piadosos, no han renunciado por esto a ese inveterado prejuicio. Han encontrado más fácil colocar este hecho en el número de las cosas desconocidas cuyo uso ignoran, y permanecer en su estado actual y nativo de ignorancia, que derribar todo este andamiaje e inventar otro. Han admitido, pues, como cierto que los juicios de Dios sobrepujen en mucho la comprehensión de los hombres; esta sola causa hubiera podido hacer ciertamente que el género humano ignorase por siempre la verdad, si las matemáticas, ocupadas, no de los fines, sino solamente de las esencias y de las propiedades de las figuras, no hubiese hecho brillar ante los hombres otra norma de verdad; además de las matemáticas se pueden designar otras causas aún (que es superfluo enumerar aquí) que han originado que los hombres apercibiesen esos perjuicios comunes, y fuesen conducidos al conocimiento verdadero de las cosas.

He explicado con esto bastante lo que he prometido en primer lugar. Para demostrar ahora que la naturaleza no tiene fin alguno prescrito a ella y que todas las causas finales sólo son ficciones de los hombres, no serán necesarios largos discursos. Creo, en efecto, haberlo establecido ya suficientemente, tanto demostrando de qué principios y de qué causas toma su origen este prejuicio, como por la Proposición 16 y los Corolarios de la Proposición 32, y además por todo lo que he dicho, que prueba que todo en la naturaleza se produce con una necesidad eterna y una suprema perfección. Añadiré, sin embargo, que esta doctrina finalista trastorna totalmente la naturaleza, porque considera como efecto lo que, en realidad, es causa, y *viceversa*. Además, coloca después lo que de naturaleza es antes. En fin, vuelve muy imperfecto lo más perfecto y elevado. Para prescindir de los dos primeros puntos (que son evidentes por sí mismos el efecto como se ha establecido por las Proposiciones 21, 22 y 23) que es producido por Dios inmediatamente es el más perfecto; y cuanto más necesita una cosa de causas intermedias para ser producida, tanto más perfecta es. Pero, si las cosas inmediatamente producidas por Dios hubiesen sido hechas para que Dios pudiese alcanzar su fin, entonces necesariamente las últimas, a causa de las cuales hubiesen sido hechas las primeras, serían las más excelentes. Además, esta doctrina destruye la perfección de Dios; porque si Dios obra por un fin, apetece necesariamente alguna cosa de que está privado. Y aunque teólogos y metafísicos distinguen entre un fin de necesidad y un fin de asimilación, convienen, sin embargo, en que Dios ha hecho todo por él mismo y no por las cosas a crear; porque no pueden designar nada, fuera de Dios, que existiese antes de la creación y por cuya causa Dios hubiese obrado; se ven, pues, obligados a reconocer también que Dios estaba privado de todo aquello para lo que ha querido procurar medios y lo deseaba, como es claro por

sí solo. Y no debe olvidarse aquí que los sectarios de esta doctrina, que han querido dar una prueba de su talento designando los fines de las cosas, han introducido, para sostener su doctrina, una nueva manera de argumentar, la reducción, no a lo imposible, sino a la ignorancia; lo que demuestra que no tenían ningún otro medio de argumentar. Si, por ejemplo, se ha caído una piedra de un tejado sobre la cabeza de alguno y le ha matado, demostrarán de la manera siguiente que la piedra ha caído para matar a este hombre. Si no ha caído a este fin por la voluntad de Dios, ¿cómo han podido reunirse por casualidad tantas circunstancias? (Y en efecto hay a menudo un gran concurso de ellas.) Puede ser, diréis vos, que esto haya ocurrido porque el viento soplase y el hombre pasase por allí. Pero, insistirán ellos, ¿por qué soplaba el viento en ese instante? ¿Por qué pasaba por allí el hombre en ese mismo momento? Si respondéis entonces: el viento se ha levantado porque el mar, hasta entonces en calma, había comenzado a agitarse el día antes; el hombre había sido invitado por un amigo, insistirán de nuevo, porque no acaban de exponer preguntas: ¿por qué estaba el mar agitado? ¿Por qué el hombre fue invitado para ese momento? Y continuarán así interrogándoos sin interrupción sobre la causa de los acontecimientos, hasta que os refugiéis en la voluntad de Dios, ese asilo de la ignorancia. De igual modo, cuando ven la estructura del cuerpo humano, les sobrecoge una admiración imbécil, y de su ignorancia de las causas de una disposición tan bella deducen que no está formada mecánicamente, sino por un arte divino y sobrenatural, y de tal modo que ninguna parte de él perjudica a otra. Y así sucede que todo el que busca las verdaderas causas de los prodigios y se aplica a conocer como sabio las cosas de la naturaleza, en vez de maravillarse de ellas como un tonto, es tenido frecuentemente por hereje e impío y proclamado tal por aquellos que la vulgaridad adora como intérpretes de los dioses y de la naturaleza. Saben que destruir la ignorancia es destruir el asombro imbécil, es decir, su único medio de razonamiento y la salvaguardia de su autoridad. Pero dejemos ya esta cuestión; paso al *tercer* punto que he resuelto tratar.

Después de estar persuadidos de que todo lo que sucede se hace a causa de ellos, los hombres han tenido que juzgar que en todas las cosas lo principal es lo que tiene para ellos utilidad mayor, y considerar como más excelentes las que les afectan de modo más agradable. Por esto no han podido dejar de formar esas nociones por las que pretende explicar la naturaleza de las cosas, como el *bien*, el *mal*, el *orden*, la *confusión*, el *calor*, el *frío*, la *belleza* y la *fealdad* y de la libertad que se atribuyen provienen otras nociones, la *alabanza* y la *censura*, el *pecado* y el *mérito;* explicaré más tarde estas últimas, cuando haya tratado de la naturaleza humana, y daré cuenta aquí brevemente de las primeras. Los hombres han llamado *bien* todo lo que contribuye al bienestar y al culto de Dios. *Mal,* todo lo que les es contrario. Y, como aquellos que no conocen la naturaleza de las cosas, no afirman nada

que se aplique a ellas, sino las imaginan solamente y toman la imaginación por entendimiento; creen, por tanto, firmemente que hay en ellas *orden*, en la ignorancia en que están de la naturaleza, tanto de las cosas como de ellos mismos. Cuando están dispuestas de modo que, representándonosla por medio de los sentidos, podamos fácilmente imaginarlas y, por consecuencia, recordarlas con más facilidad, decimos que están bien ordenadas; en caso contrario, que están mal ordenadas o que son confusas. Y como encontramos más agrado en las cosas que podemos imaginar con facilidad, los hombres prefieren el orden a la confusión; como si (salvo con relación a nuestra imaginación), el orden fuese algo en la naturaleza. Dicen aún que Dios ha creado todas las cosas con orden, y de esta suerte, sin saberlo, atribuyen a Dios imaginación; a menos quizás que no quieran que Dios, previendo la imaginación humana, haya dispuesto todas las cosas de modo que puedan imaginarlas de la manera más fácil; y probablemente no se detendrían ante la objeción de que se encuentran una infinidad de cosas que sobrepujan con mucho nuestra imaginación, y un gran número que la confunden a causa de su debilidad. En lo que se refiere a las demás nociones, no son otra cosa que modos de imaginar, por los que la imaginación es diversamente afectada, y sin embargo, los ignorantes los consideran como los atributos principales de las cosas; porque, como hemos dicho ya, creen que todas las cosas han sido hechas para ellos, y dicen que la naturaleza de una cosa es buena o mala, sana o corrompida, según son afectados por ella. Si, por ejemplo, el movimiento que reciben los nervios de los objetos que nos son representados por los ojos, conviene a la salud, los objetos que son causa de él se llaman hermosos, y se llaman feos los que excitan un movimiento contrario. Los que impresionan el sentido por medio de la nariz, se llaman bien olientes o fétidos; dulces o amargos, agradables o desagradables al gusto, los que le impresionan por medio de la lengua, etc. Los que obran por medio del tacto son blandos o duros, rugosos o lisos, etc. Y de aquellos, en fin, que hieren el oído, se dice que producen un rumor, un son o una armonía, y con respecto a esta última cualidad la extravagancia de los hombres ha llegado hasta creer que Dios se complace también con la armonía. No faltan filósofos que están persuadidos de que los movimientos celestes componen una armonía. Todo esto demuestra bastante que cada uno juzga de las cosas según la disposición de su cerebro o más bien les ha dejado sustituirse a las maneras de ser de su imaginación. No hay, pues, que extrañarse (observémoslo de pasada) de que se hayan elevado tantas controversias entre los hombres y de que el escepticismo haya sobrevenido al fin. Si los cuerpos humanos convienen en muchos puntos, difieren en gran número de ellos y, por consecuencia, lo que parece bueno a uno, parece malo a otro; uno juzga ordenado lo que otro encuentra confuso; lo que es del agrado de uno, es desagradable para otro, y así todo lo demás. No insistiré, porque no es este el momento de tratar con extensión de estas cosas, y

porque todo el mundo las ha experimentado bastante. Todos repiten: tantas cabezas, tantos pareceres; cada uno abunda en su sentido; no hay menos diferencia entre los cerebros que entre los palacios. Y todos estos dichos demuestran que los hombres juzgan de las cosas según la disposición de su cerebro, y más bien que conocerlas las imaginan. Si las conociesen con claridad, tendrían, como dan fe de ellos los matemáticos, el poder, ya que no de atraer, al menos de convencer a todo el mundo.

Vemos así que todas las nociones con que el vulgo acostumbra a explicar la naturaleza, son solamente modos de imaginar y no enseñanzas respecto de la naturaleza de cosa alguna, sino únicamente sobre la manera con que es constituida la imaginación, y como ella tiene nombres que parecen aplicarse a seres existentes fuera de la imaginación, les llamo seres, no de razón, sino de imaginación; y así, todos los argumentos en contra nuestra que se sacan de nociones semejantes, se pueden refutar fácilmente. Muchos acostumbran a argumentar así: si todas las cosas se han seguido de la necesidad de la naturaleza de un Dios perfecto del todo, ¿de dónde vienen tantas imperfecciones en la naturaleza?; es decir, de dónde viene que las cosas se corrompan hasta la fetidez, que sean repugnantes hasta producir náuseas, de dónde provienen la confusión, el mal, el pecado, etc. Acabo de decir que es fácil responder a esto. Porque ha percepción de las cosas debe estimarse solamente por su naturaleza y por su poder, y no son más o menos perfectas porque agraden u ofendan los sentidos del hombre, convengan o repugnen a la naturaleza humana. En cuanto a los que preguntan por qué Dios no ha creado a todos los hombres de manera que únicamente la razón les condujese y gobernase, sólo respondo que esto proviene de que no ha carecido de materia para crear toda clase de cosas, a saber: desde el más alto hasta el más ínfimo grado de perfección o, para hablar más propiamente, de que las leyes de la naturaleza han sido bastante amplias para bastar a la producción de todo lo que puede concebir un entendimiento infinito, como he demostrado en la Proposición 16. Tales son los prejuicios que he querido señalar aquí. Si restan algunos de la misma clase, cada cual podrá curarse de ellos con un poco de reflexión.

SEGUNDA PARTE

DE LA NATURALEZA Y DEL ORIGEN DEL ALMA

Paso ahora a la explicación de las cosas que han debido seguirse necesariamente de la esencia de Dios, o del Ser eterno e infinito. No trataré de todas, sin embargo, porque hemos demostrado (Proposición 16 de la parte 1°), que debían seguirse de esta esencia una infinidad de cosas en una infinidad de modos; explicaré solamente lo que puede conducirnos como de la mano al conocimiento del alma humana y de su beatitud suprema.

DEFINICIONES

I. Entiendo por cuerpo un modo que expresa la esencia de Dios, en tanto se le considera como cosa extensa de una manera cierta y determinada: véase el Corolario de la Proposición 25, Parte I.

II. Digo que pertenece a la esencia de una causa aquello que basta, que sea dado, para que la cosa sea asentada necesariamente, y hasta que sea destruido para que la cosa sea destruida necesariamente; o también aquello sin lo que la cosa no puede ser ni ser concebido, y que *viceversa* no puede sin la cosa ser ni ser concebido.

III. Entiendo por idea un concepto del alma que el alma forma y por el que ella es una cosa pensante.

Explicación

Digo concepto con preferencia a percepción porque la palabra percepción parece indicar que el alma es pasiva con relación a un objeto, mientras que concepto parece expresar una acción del alma.

IV. Entiendo por idea adecuada una idea que, en tanto se la considera en sí misma, sin relación al objeto, tiene todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera.

Explicación

Digo intrínseca para excluir la que es extrínseca, a saber, la conformidad de la idea con el objeto cuya idea es.

V. La duración es una continuación indefinida de la existencia.

Explicación

Digo indefinida porque no puede jamás ser determinada por la naturaleza misma de la cosa existente, ni tampoco por la causa eficiente, que asiente necesariamente la existencia de la cosa, pero que no la destruye.

VI. Por realidad y por perfección entiendo la misma cosa.

VII. Entiendo por cosas singulares las que son finitas y tienen una existencia determinada; si muchos individuos concurren en una misma acción de tal suerte que todos sean a la vez causa de un mismo efecto, les considero a todos a este respecto como una misma cosa singular.

AXIOMAS

I. La esencia del hombre no envuelve la existencia necesaria, es decir, puede suceder asimismo, según el orden de la naturaleza, que este o aquel hombre exista, o que no exista.

II. El hombre piensa.

III. No hay modos de pensar, tales como el amor, el deseo, o cualquier otro que pueda ser designado con el nombre de afección del alma, más que en tanto es dada en el mismo individuo una idea de la cosa amada, deseada, etc. Pero una idea puede ser dada sin que sea dado ningún otro modo de pensar.

IV. Comprendemos que un cuerpo determinado es afectado de muchas maneras.

V. No comprendemos ni percibimos más cosas singulares que los cuerpos y los modos de pensar.

Véanse los Postulados a continuación de la Proposición 13.

PROPOSICIÓN I

El pensamiento es un atributo de Dios, o, dicho de otro modo: Dios es cosa pensante.

Demostración

Los pensamientos singulares, es decir, este o aquel pensamiento, son modos que expresan la naturaleza de Dios de una manera cierta y determinada *(Corolario de la Proposición 25, parte I).* Un atributo cuyo concepto envuelve todos los pensamientos singulares, atributo por medio del cual se conciben también estos pensamientos, pertenece, pues, a Dios *(Definición 5, parte I);* por esto el pensamiento es uno de los atributos infinitos de Dios, el que expresa una esencia eterna e infinita de Dios *(Definición 6, parte I),* o dicho de otro modo, Dios es cosa pensante. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Esta Proposición es también evidente por el solo hecho de que podemos concebir un ser infinitamente pensante. En efecto, cuanto más cosas pueda pensar un ser pensante, tanto mayor realidad o perfección concebimos que contiene; por consiguiente, un ser que puede pensar una infinidad de cosas en una infinidad de modos, es necesariamente infinito por la virtud del pensar, y puesto que considerando únicamente el pensamiento, concebimos un Ser infinito, el pensamiento es necesariamente *(Definiciones* 4 y 6, *parte I)* uno de los atributos infinitos de Dios, como dijimos.

PROPOSICIÓN II

La extensión es un atributo de Dios, o, dicho de otro modo, Dios es cosa extensa.

Demostración

Se procede aquí del mismo modo que en la demostración precedente.

PROPOSICIÓN III

Hay necesariamente en Dios una idea tanto de su esencia como de todo lo que se sigue necesariamente de su esencia.

Demostración

En efecto, Dios *(Proposición* 1) puede pensar una infinidad de cosas en una infinidad de modos o (lo que viene a ser lo mismo según la *Proposición* 16 de la *parte 1)* formar idea de su esencia y de todo lo que se sigue de ella necesariamente. Todo lo que está en el poder de Dios es necesariamente *(Proposición* 35, *parte I);* por consiguiente, una idea tal es dada necesariamente y sólo puede serlo *(Proposición* 15, *parte I)* en Dios, C, Q. F. D.

ESCOLIO

La vulgaridad entiende por poder de Dios una voluntad libre y un derecho que se extiende a todo lo que existe, y por esta razón todas las cosas se consideran como contingentes por lo común. Dios, se dice, tiene el poder de destruirlo y aniquilarlo todo. Se compara también muy a menudo el poder de Dios con el de los reyes. Hemos refutado esto en los Corolarios 1 y 2 de la Proposición 32, parte I, y hemos demostrado en la Proposición 16, parte 1, que Dios obra por la misma necesidad porque forma idea de sí mismo; es decir; lo mismo que se sigue de la necesidad de la naturaleza divina (como admiten

todos a una voz) que Dios forma una idea de sí mismo, se sigue también con la misma necesidad que Dios produce una infinidad de acciones en una infinidad de modos. Hemos demostrado también (*Proposición* 34, de la parte I), que el poder de Dios no es otra cosa que la esencia activa de Dios; nos es, pues, tan imposible concebir a Dios sin obrar como sin existir. Si quisiera continuar, podría demostrar aquí que ese poder que el vulgo atribuye a Dios, no solamente es el de un hombre (lo que hace ver que la vulgaridad concibe a Dios como un hombre o semejante a un hombre), sino que envuelve también la impotencia. Pero no quiero volver a empezar el mismo discurso. Me contento con rogar con insistencia al lector examine varias veces lo que he dicho en la primera parte sobre este objeto desde la Proposición 16 hasta el final. Nadie podrá comprender bien lo que quiero decir, si no cuida de no confundir el poder de Dios con el poder o el derecho de los reyes.

PROPOSICIÓN IV

La idea de Dios, de la que se sigue una infinidad de cosas en una infinidad de modos, no puede ser más que única.

Demostración

El entendimiento infinito no comprende más que los atributos de Dios y sus afecciones (*Proposición* 30, *parte I*). Por consiguiente, Dios es único (*Corolario* 1 *de la Proposición* 14, *parte I*). Por lo tanto, la idea de Dios, de la que se siguen una infinidad de cosas en una infinidad de modos, no puede ser más que única. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN V

El ser formal de las ideas reconoce por causa a Dios en tanto es considerado como ser pensante, no en tanto se explica por medio de otro atributo. Es decir, las ideas, tanto de los atributos de Dios como de las cosas singulares, reconocen por causa eficiente, no los objetos cuyas ideas son, o, en otros términos, las cosas percibidas, sino Dios mismo en tanto es cosa pensante.

Demostración

Esto es evidente por la Proposición 3. En ella establecíamos que Dios puede formar idea de su esencia y de todo lo que se sigue necesariamente de ella, fundándonos sólo en que es cosa pensante y no en que fuese el objeto de su propia idea. Por esto el ser formal de las ideas reconoce por causa a Dios, en tanto es cosa pensante. Pero he aquí otra demostración. El ser formal de las ideas es un modo del pensar (como se demuestra por sí mismo) es decir (*Corolario de la Proposición* 25, *parte I*), un modo que expresa de cierta manera la naturaleza de Dios en tanto solamente es cosa pensante, y así (*Propo-*

sición 10, *parte 1)* no envuelve el concepto de ningún otro atributo de Dios; y, por consecuencia *(Axioma* 4, *parte 1),* no es efecto de ningún otro atributo, sino del pensamiento; por tanto, el ser formal de las ideas tiene por causa a Dios en tanto solamente se le considera como cosa pensante, etc. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN VI

Los modos de cada atributo tienen por causa a Dios en tanto solamente se le considera bajo el atributo cuyos modos son, y no en tanto se le considera bajo otro atributo.

Demostración

En efecto, cada atributo se concibe por sí mismo haciendo abstracción de lo que no es él *(Proposición* 10, *parte I).* Por consiguiente, los modos de cada atributo envuelven el concepto de su atributo, pero no el de otro; y así *(Axioma 4, parte I)* tienen por causa a Dios en tanto solamente se la considera bajo el atributo cuyos modos son, y no en tanto se le considera bajo algún otro. C. Q. F. D.

COROLARIO

Se deduce de aquí que el ser formal de las cosas que no son modos del pensar no se sigue de la naturaleza divina, puesto que ella ha conocido las cosas desde luego; pero las cosas que son objetos de las ideas se siguen de sus atributos propios de la misma manera y con la misma necesidad con que, según hemos demostrado, se siguen las ideas del atributo del pensamiento.

PROPOSICIÓN VII

El orden y la conexión de las ideas son los mismos que el orden y la conexión de las cosas.

Demostración

Esto es evidente por el *Axioma* 4, *parte I.* Porque la idea de cada cosa causada depende del conocimiento de la causa cuyo efecto es.

COROLARIO

Se deduce de aquí que la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar, es decir, todo lo que se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, se sigue también en Dios objetivamente, en el mismo orden y con la misma conexión de la idea de Dios.

ESCOLIO

Antes de proseguir, debemos recordar lo que hemos hecho ver anteriormente; que todo lo que puede percibir un entendimiento infinito como constituyendo una esencia de sustancia, pertenece a una sustancia única, y, por consecuencia, que sustancia pensante y sustancia extensa es una sola y misma sustancia comprendida, tan pronto bajo un atributo como bajo el otro. Lo mismo también un modo de lo extenso y la idea de ese modo, es una sola y misma cosa, pero expresada en dos maneras; esto parecen haberlo visto algunos hebreos como a través de una niebla. Hablo de aquellos que admiten que Dios, el entendimiento de Dios y las cosas de que él forma idea, son una sola y misma cosa. Por ejemplo, un círculo existente en la naturaleza y la idea del círculo existente, idea que existe también en Dios, es una sola y misma cosa que se explica por medio de atributos diferentes; y así, ya concibamos la naturaleza bajo el atributo de la extensión o bajo el atributo del pensamiento o bajo otro cualquiera, encontraremos un solo y mismo orden o una sola y misma conexión de causas, es decir, las mismas cosas deduciéndose las unas de las otras. Y si he dicho que Dios es causa de una idea, por ejemplo, de la de un círculo, en tanto solamente que es cosa pensante, y del círculo en tanto solamente que es cosa extensa; el único motivo que me impulsó a usar este lenguaje fue que no se puede percibir el ser formal de la idea del círculo más que por medio de otro modo de pensar, que es como la causa próxima de él, y este otro a su vez sólo puede percibirse por medio de otro también y así hasta lo infinito; de suerte que siempre que se consideran las cosas como modos del pensar, debemos explicar el orden de la naturaleza entera, es decir, la conexión de las causas, únicamente por el atributo del pensamiento; y en tanto se consideran como modos de la extensión, debe explicarse también el orden de la naturaleza entera solamente por el atributo de la extensión, y entiendo lo mismo para los demás atributos. Por esto Dios es realmente; en tanto está constituido por una infinidad de atributos, causa de las cosas como son en sí mismas; y no puedo al presente explicar esto con más claridad.

PROPOSICIÓN VIII

Las ideas de las cosas singulares, o modos no existentes, deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios, de la misma manera que las esencias formales de las cosas singulares, o modos, estén contenidas en los atributos de Dios.

DEMOSTRACIÓN

Es evidente esta proposición por la precedente; pero se comprende con mayor claridad por el Escolio anterior.

COROLARIO

Se deduce de aquí que siempre que las cosas singulares no existan, a no ser como comprendidas en los atributos de Dios, su ser objetivo, es decir, sus ideas no existen, a no ser en tanto existe la idea infinita de Dios; y tan pronto como se dice de las cosas singulares que existen, no solamente como comprendidas en los atributos de Dios, sino en tanto se considera la duración en ellas, sus ideas envuelven también una existencia por la que se dice que duran.

ESCOLIO

Si se desea un ejemplo para explicar más ampliamente este punto, no puedo ciertamente dar ninguno que explique de manera adecuada la cuestión de que hablo, atendiendo a que es única; me esforzaré, no obstante, en ilustrar como pueda este asunto. Como es sabido, un círculo es de naturaleza tal que los segmentos formados por todas las líneas rectas se cortan en un mismo punto en el interior, dando rectángulos equivalentes; en el círculo se contienen, pues, una infinidad de pares de segmentos de igual producto; sin embargo, no se puede decir que existe ninguno de estos pares, a no ser en tanto está comprendida en la idea del círculo. Concibamos, no obstante, que de esta infinidad de pares existen dos solamente, a saber: D. y E. Sus ideas existen entonces, no sólo como comprendidas en la idea del círculo, sino también en tanto envuelven la existencia de esos pares de segmentos; por lo que se distinguen de las ideas de los demás pares.

PROPOSICIÓN IX

La idea de una cosa singular existente en acto tiene por causa Dios, no en tanto que es infinito, sino en tanto se le considera como afectado por la idea de otra cosa singular existente en acto, idea de que Dios es causa igualmente en tanto que es afectado por una tercera, y así hasta lo infinito.

Demostración

La idea de una cosa singular existente en acto es un modo singular de pensar y distinto de los otros (*Corolario y Escolio de la Proposición* 8), y así tiene por causa Dios en tanto solamente se le consideran como cosa pensante (*Proposición* 6); pero no (*Proposición* 28, *parte I*) en tanto es cosa pensante absolutamente, sino en tanto se le considera como afectado por otro modo de pensar; e, igualmente, Dios es causa de este último en tanto es afectado por otro, y así hasta lo infinito. El orden y la conexión de las ideas (*Proposición* 7) son lo mismo que el orden y la conexión de las cosas; por consiguiente, la idea de determinada cosa singular tiene por causa otra idea, es decir, Dios en tanto

se le considera como afectado por otra idea, e igualmente esta otra idea tiene por causa Dios en tanto es afectado por una tercera, y así hasta lo infinito. C. Q. F. D.

COROLARIO

El conocimiento de todo lo que sucede en el objeto singular de una idea cualquiera, se da en Dios, en tanto solamente que tiene la idea de este objeto.

Demostración

Se da en Dios una idea de todo lo que sucede en el objeto de una idea cualquiera *(Proposición* 3), no en tanto que es infinito, sino en tanto se le considera como afectado por otra idea de cosa singular *(Proposición precedente);* pero *(Proposición* 7) el orden y la conexión de las ideas son lo mismo que el orden y la conexión de las cosas; por consiguiente, el conocimiento de lo que sucede en un objeto singular existirá en Dios, en tanto solamente que tiene la idea de este objeto. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN X

El ser de la sustancia no pertenece a la esencia del hombre, o, dicho de otro modo, no es una sustancia lo que constituye la forma del hombre.

Demostración

En efecto, el ser de la sustancia envuelve la existencia necesaria *(Proposición 7, parte I).* Por consiguiente, si el ser de la sustancia perteneciese a la esencia del hombre, habiendo supuesto dada la sustancia, el hombre sería dado necesariamente *(Definición* 2) y por consecuencia el hombre necesariamente, lo que *(Axioma* 1) es absurdo. Por tanto, etc. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Esta Proposición se demuestra también por la Proposición 5, parte I, a saber: que no existen dos sustancias de igual naturaleza. Puesto que varios hombres pueden existir, lo que constituye la forma del hombre no es el ser de la sustancia. Esta Proposición es también manifiesta, como todos pueden ver fácilmente, por las demás propiedades de la sustancia, a saber, que la sustancia es de naturaleza infinita, inmutable, indivisible, etc.

COROLARIO

Se deduce de aquí que constituyen la esencia del hombre ciertas modificaciones de los atributos de Dios. Porque el ser de la sustancia

(Proposición precedente) no pertenece a la esencia del hombre. Esto es, pues, algo *(Proposición 15, parte I)* que, es en Dios y sin Dios, no puede ser ni ser concebida, o, dicho de otro modo *(Corolario de la Proposición 25, parte I)*, una afección o un modo que expresa la naturaleza de Dios de una manera cierta y determinada.

ESCOLIO

Seguramente, todos deben hallarse de acuerdo en que nada puede ser ni ser concebido sin Dios. Porque todos reconocen que Dios es la causa única de todas las cosas, tanto de su esencia como de su existencia, es decir, Dios no es solamente causa de las cosas en cuanto a llegar a ser, como se dice, sino también en cuanto a ser. Sin embargo, dicen la mayor parte, pertenece a la esencia de una cosa aquello sin lo cual la cosa no puede ser ni ser concebida; o bien creen que la naturaleza de Dios pertenece a la esencia de las cosas creadas, o que las cosas creadas pueden ser o ser concebidas sin Dios, o lo que es más cierto, no se hallan de acuerdo consigo mismos. Y la causa de esto es, a mi entender, que no han observado el orden requerido para filosofar. En vez de considerar ante todo, como debían, la naturaleza de Dios, puesto que es anterior, tanto en el conocimiento como por naturaleza, han creído que, en el orden del conocimiento, era la última, y que las cosas llamadas objetos de los sentidos venían antes que todas las demás. Resultó de esto que, mientras consideraban las cosas de la naturaleza, pensaron en todo menos en la naturaleza divina, y cuando intentaron más tarde considerarla, pensaron en todo menos en sus primeras ficciones, sobre las que habían fundado el conocimiento de las cosas de la naturaleza, en vista de que no podían ayudarles en nada a conocer la naturaleza divina: no hay, pues, que asombrarse de que hayan llegado a contradecirse. Pero no me detengo en esto; mi intención es solamente explicar aquí por qué no lo he dicho. Pertenece a la esencia de una cosa aquello sin lo cual no puede ser ni ser concebida; la razón de esto es que las cosas singulares no pueden ser ni ser concebidas sin Dios, y sin embargo, Dios no pertenece a su esencia; según ya he dicho, lo que constituye la esencia de una cosa es aquello que basta que sea dado, para que la cosa sea asentada, y que basta que sea destruido, para que la cosa sea destruida, o también aquello sin lo cual la cosa no puede ni ser ni ser concebida, y que *viceversa* no puede sin la cosa ni ser ni ser concebido.

PROPOSICIÓN XI

Lo que constituye primero el ser actual del alma humana, no es más que la idea de una cosa singular existente en acto.

Demostración

La esencia del hombre (*Corolario de la Proposición precedente*) es constituida por ciertos modos de los atributos de Dios; a saber (*Axioma* 2): por modos del pensar; de todos estos modos (*Axioma* 3) la idea es por su naturaleza el primero y, cuando es dada, los otros modos (aquellos a los que la idea es anterior por su naturaleza) deben encontrarse en este individuo (el *mismo Axioma*). Lo que constituye primero el ser de un alma humana, es, pues, una idea; pero no la idea de una cosa no existente, porque de otro modo esta idea (*Corolario de la Proposición* 8) no podría decirse que existía; es, pues, la idea de una cosa existente en acto. Pero no de una cosa infinita; porque una cosa infinita (*Proposiciones* 21 y 22, *parte I*) debe existir siempre necesariamente. Esto es absurdo (*Axioma* I); por consiguiente, lo que constituye primero el ser actual del alma humana, es la idea de una cosa singular existente en acto. C. Q. F. D.

COROLARIO

Se deduce de aquí que el alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios; y, por consecuencia, cuando decimos que el alma humana percibe tal o cual cosa, decimos únicamente que Dios, no en tanto que es infinito, sino en tanto se explica por la naturaleza del alma humana, o constituye la esencia del alma humana, tiene tal o cual idea, y cuando decimos que Dios tiene tal o cual idea, no en tanto solamente que constituye la naturaleza del alma humana, sino en tanto tiene, además de esta alma, y conjuntamente con ella, la idea de otra cosa, decimos que el alma humana percibe una cosa parcialmente o inadecuadamente.

ESCOLIO

Los lectores se encontrarán aquí molestos sin duda, y les vendrán al espíritu muchas cosas que les detendrán; por este motivo les ruego avancen conmigo a paso lento y suspendan su juicio hasta que hayan terminado la lectura.

PROPOSICIÓN XII

Todo lo que sucede en el objeto de la idea que constituye el alma humana debe ser percibido por esta alma; en otros términos: se da necesariamente en el alma una idea de ello; es decir, si el objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, nada podrá suceder en este cuerpo que no sea percibido por el alma.

Demostración

En efecto, el conocimiento de todo lo que sucede en el objeto de una idea cualquiera se da necesariamente en Dios *(Corolario de la (Proposición* 9), en tanto se le considera como afectado por la idea de este objeto, es decir *(Proposición* 11), en tanto que constituye el alma de alguna cosa. Por consiguiente, el conocimiento de todo lo que sucede en el objeto de la idea que constituye el alma humana se da necesariamente en Dios, en tanto que constituye la naturaleza del alma humana, es decir *(Corolario de la Proposición* 11), el conocimiento de esta cosa se dará necesariamente en el alma, o, en otros términos, el alma la percibe. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Esta proposición resulta también evidente y se comprende con mayor claridad por el Escolio de la Proposición 7 que ruego se consulte.

PROPOSICIÓN XIII

El objeto de la idea que constituye el alma humana es el cuerpo, es decir, cierto modo de la extensión existente en acto, y no es otra cosa.

Demostración

En efecto, si no fuese el cuerpo el objeto del alma humana, las ideas de las afecciones del cuerpo no se darían en Dios *(Corolario de la Proposición* 9) en tanto que constituye nuestra alma, sino en tanto que constituye el alma de otra cosa, es decir *(Corolario de la Proposición* 11), no se darían en nuestra alma las ideas de las afecciones del cuerpo. Tenemos las ideas de esas afecciones; por consiguiente, el objeto de la idea que constituye el alma humana es el cuerpo tal como existe en acto. *(Proposición* 11). Si además del cuerpo hubiese otro objeto del alma, como *(Proposición* 36, *parle I)* no existe nada de que no se siga algún efecto, debería haber necesariamente en nuestra alma *(Proposición* 11) una idea de ese efecto; no se da idea alguna de él en nuestra alma *(Axioma* 5); por consiguiente, el objeto de nuestra alma es el cuerpo existente y no otro alguno.

COROLARIO

Se deduce de aquí que el hombre consiste en alma y cuerpo y que el cuerpo humano existe desde el momento en que le sentimos.

ESCOLIO

Por lo que precede, no solamente conocemos que el alma humana está unida al cuerpo, sino también lo que debe entenderse por la unión

del alma y del cuerpo. Sin embargo nadie podrá formarse de esta unión una idea adecuada, es decir distinta, si no conoce anteriormente la naturaleza de nuestro cuerpo. Porque lo que hemos demostrado hasta aquí es completamente común y se refiere igualmente a los hombres y a los demás individuos, que son todos animados, aunque en grados diversos. De la misma manera que se da en Dios la idea del cuerpo humano, se da también necesariamente en Dios la idea de una cosa cualquiera de la que él es causa; y así se debe decir necesariamente de la idea de una cosa cualquiera lo que hemos dicho de la idea del cuerpo humano. No obstante, no podemos negar que las ideas difieren entre sí como los objetos, y que una sobrepuja a otra en excelencia y contiene más realidad a medida que su objeto sobrepuja al de la otra y contiene más realidad; por esta razón, para determinar en qué difiere el alma humana de las otras y las excede, no es necesario conocer la naturaleza de su objeto, tal como lo hemos hecho conocer; es decir, del cuerpo humano. A pesar de ello, no puedo explicarla aquí, ni tampoco es preciso para lo que yo quiero demostrar. Sin embargo, diré en general que, cuanto más apto es un cuerpo en comparación de los demás para obrar y para padecer de muchos modos a la vez, tanto más apta es el alma de este cuerpo, en comparación de las demás para percibir muchas cosas a la vez; y cuanto más dependan de él las acciones de un cuerpo, y menos cuerpos concurran con él en la acción, tanto más apta es el alma de este cuerpo para conocer distintamente. Por esto podemos conocer la superioridad de un alma sobre las otras, podemos ver también la causa por la que sólo tenemos de nuestro cuerpo un conocimiento confuso, y muchas otras cosas que deduciré más adelante de lo que precede. Por este motivo he creído que valía la pena de explicarlo y demostrarlo más cuidadosamente, y juzgo necesario sentar desde luego algunas premisas antes de hablar de la naturaleza de los cuerpos.

AXIOMA I

Todos los cuerpos se mueven o están en reposo.

AXIOMA II

Cada cuerpo se mueve, ora más adelante, ora con más rapidez.

LEMA I

Los cuerpos se distinguen unos de otros con relación al movimiento y *al reposo, a la rapidez y a la lentitud, y no con relación a la sustancia.*

Demostración

A mi entender, la primera parte de este lema se demuestra por sí misma. En cuanto a que los cuerpos no se distinguen con relación

a la sustancia, esto es evidente tanto por la *Proposición* 5 como por la *Proposición* 8 *de la primera parte,* y se comprende con mayor claridad aún por lo contenido en el *Escolio de la Proposición* 15, *parte I.*

LEMA II

Todos los cuerpos convienen en ciertas cosas.

Demostración

Todos los cuerpos convienen, en primer lugar, en que envuelven el concepto de un solo y mismo atributo *(Definición* 1); después, en que pueden moverse, ora con más lentitud, ora con mayor rapidez y, absolutamente hablando, ora moverse, ora estar en reposo.

LEMA III

Un cuerpo en movimiento o reposo ha debido ser determinado al movimiento o al reposo por otro cuerpo que ha sido también determinado al movimiento o al reposo por otro; este otro a su vez lo fue por otro, y así hasta lo infinito.

Demostración

Los cuerpos son *(Definición* 1) cosas singulares que *(Lema I)* se distinguen unas de otras con relación al movimiento y al reposo; y así cada uno ha debido ser determinado al movimiento y al reposo por otra cosa singular *(Proposición* 28, *parte I),* a saber *(Proposición 6):* por otro cuerpo que *(Axioma* 1) se mueve o está en reposo. Pero este cuerpo igualmente (por la misma razón) no se ha podido mover ni estar en reposo, mientras no le ha determinado otro al movimiento o al reposo. y a este último, a su vez, otro (por la misma razón) y así hasta lo infinito. C. Q. F. D.

COROLARIO

Se deduce de aquí que un cuerpo en movimiento se mueve hasta que otro le determina a detenerse; y que un cuerpo en reposo permanece en reposo hasta que otro le determina al movimiento. Esto se demuestra también por sí mismo: en efecto, si supongo que un cuerpo, por ejemplo A, está en reposo y no considero otros cuerpos que estén en movimiento, sólo podré decir del cuerpo A que está en reposo. Si encontramos después que el cuerpo A está en movimiento, esto no ha podido provenir ciertamente de que estuviese en reposo, porque de ello nada podía seguirse, sino que el cuerpo A permanecía en reposo. Si, por el contrario, se supone A en movimiento, siempre que consideremos particularmente a A, sólo podremos afirmar de él que se mueve. Si encontramos después que A está en reposo, esto no ha

podido provenir ciertamente del movimiento que tenía, porque nada podía seguirse de él sino que A continuaba moviéndose. Esto se debe, pues, a algo que no existía en A, a saber: a una causa exterior que ha determinado a A a detenerse.

AXIOMA I

Todas las maneras con que un cuerpo es afectado por otro, se sigue de la naturaleza del cuerpo que le afecta; de suerte que un mismo cuerpo es movido de diferentes maneras en razón de la diversidad de los cuerpos que le mueven, y en cambio, cuerpos diferentes son movidos de diferentes maneras por un solo cuerpo.

AXIOMA II

Cuando un cuerpo en movimiento se encuentra otro en reposo que no puede mover, es reflejado de modo que continúa moviéndose, y en el ángulo que forma con la superficie del cuerpo en reposo encontrado, la línea del movimiento de reflexión es igual al ángulo que forma con esta misma superficie la línea del movimiento de incidencia.

Esto es lo que concierne a los cuerpos más sencillos, a los que no se distinguen entre sí más que por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud; elevémonos ahora a los cuerpos compuestos.

DEFINICIÓN

Cuando algunos cuerpos del mismo tamaño o de tamaño distinto sufren por parte de otros cuerpos una presión que les mantiene aplicados unos sobre otros o, si se mueven con el mismo grado o con grados diferentes de rapidez, les hace comunicarse unos a otros su movimiento siguiendo cierta relación, decimos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un mismo cuerpo, es decir, un individuo que se distingue de los demás por medio de esta unión de cuerpos.

AXIOMA III

Cuanto más grandes o pequeñas sean las superficies que aplican unas sobre otras las partes de un individuo, o de un cuerpo compuesto, con mayor dificultad o facilidad pueden cambiar de situación y, por consecuencia, es más fácil o más difícil que este individuo revista otra figura. Y, por tanto, llamaré duros los cuerpos cuyas partes se aplican unas sobre otras por medio de grandes superficies; blandos, aquellos cuyas partes se aplican unas sobre otras por medio de pequeñas superficies; y fluidos, aquellos cuyas partes se mueven las unas entre las otras.

LEMA IV

Si se supone que de un cuerpo, es decir, de un individuo compuesto de varios cuerpos, se separan ciertos cuerpos, y que a su vez otros en igual número y de la misma naturaleza ocupan su sitio, el individuo conservará su naturaleza lo mismo que anteriormente sin cambio alguno en su forma.

Demostración

En efecto, los cuerpos no se distinguen con relación a la sustancia *(Lema* 1), y lo que constituye la forma de un individuo consiste *(Definición precedente)* en una unión de cuerpos; a despecho, de un continuo cambio de cuerpos, se mantiene esta forma (según la hipótesis); por consiguiente, el individuo conservará su naturaleza lo mismo que anteriormente, tanto en lo que se refiere a la sustancia como en lo que se relaciona con el modo. C. Q. F. D.

LEMA V

Si las partes que componen un individuo llegan a ser más grandes o más pequeñas, en proporción tal, sin embargo, que todas, en lo que se refiere al movimiento y al reposo, continúen sosteniendo entre sí la misma relación que anteriormente, el individuo conservará también su naturaleza lo mismo que antes sin cambio alguno en la forma.

Demostración

La demostración es igual a la del Lema precedente.

LEMA VI

Si ciertos cuerpos que componen un individuo, se ven obligados a cambiar el movimiento que tienen en determinado sentido, hacia otro lado, de tal modo, no obstante, que puedan continuar sus movimientos y comunicárselos unos a otros conforme a la misma relación que anteriormente, el individuo conservará también su naturaleza sin cambio alguno en la forma.

Demostración

Esto es evidente por sí mismo, porque se supone que el individuo retiene todo lo que, al definirle, dijimos constituía su forma.

LEMA VII

Un individuo así compuesto retiene también su naturaleza, ya se halle en reposo o se mueva en totalidad, ya se mueva en un sentido o en otro, siempre que cada parte conserve su movimiento y le comunique a las demás como antes.

Demostración

Esto es evidente por la definición del individuo. *(Véase antes el Lema 4.)*

ESCOLIO

Vemos, pues, en qué condiciones puede ser afectado de muchas maneras un individuo compuesto, conservando siempre su naturaleza. Hemos concebido hasta el presente un individuo que sólo se compone de los cuerpos más sencillos que se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud. Si concebimos ahora otro compuesto de varios individuos de naturaleza diferente, hallaremos que puede ser afectado de muchas otras maneras, conservando siempre su naturaleza. En efecto, puesto que cada parte se compone de muchos cuerpos, cada uno podrá *(Lema precedente)*, sin cambio alguno de su naturaleza, moverse, ora más lentamente, ora con mayor rapidez y, por consecuencia, comunicar en igual forma en sus movimientos a las demás partes. Si concebimos además un tercer género de individuos, compuesto de individuos del segundo, hallaremos que puede ser afectado de muchas otras maneras sin cambio alguno en su forma. Y continuando así hasta lo infinito, concebiremos que la naturaleza entera es un solo individuo cuyas partes, es decir, todos los cuerpos, varían de una infinidad de maneras, sin cambio alguno del individuo total. Debería, si mi intención fuese tratar expresamente del cuerpo, explicar y demostrar esto con mayor extensión. Pero he dicho ya que mi designio es otro y que si he concedido aquí lugar a estas consideraciones, es porque puedo deducir fácilmente de ellas lo que he resuelto demostrar.

POSTULADOS

I. El cuerpo humano se compone de un gran número de individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto.

II. Algunos individuos de los que componen el cuerpo humano son fluidos, otros blandos, otros en fin, duros.

III. Los individuos que componen el cuerpo humano, y, por consecuencia, el cuerpo humano también, son afectados de muchas maneras por los cuerpos exteriores.

IV. El cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchos otros cuerpos, que producen en él una especie de regeneración continua.

V. Cuando una parte fluida del cuerpo humano es determinada por un cuerpo exterior a herir frecuentemente una parte blanda, cambia la superficie de ésta y le imprime, por decirlo así, ciertos vestigios del cuerpo exterior que la impulsa.

VI. El cuerpo humano puede mover y disponer de muchas maneras los cuerpos exteriores.

PROPOSICIÓN XIV

El alma humana es apta para percibir un gran número de cosas tanto mayor cuanto su cuerpo pueda estar dispuesto de mayor número de maneras.

Demostración

En efecto, el cuerpo humano *(Post.* 3 y 6) es afectado por los cuerpos exteriores de muchas maneras, y está dispuesto para poder afectar de muchas maneras los cuerpos exteriores. Pero todo lo que sucede en el cuerpo humano, debe percibirlo el alma humana *(Proposición* 12); por consiguiente, el alma es apta para percibir un gran número de cosas y también más, etc. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XV

La idea que constituye el ser formal del alma humana no es simple, sino compuesta de un gran número de ideas.

Demostración

La idea que constituye el ser formal del alma humana es la idea del cuerpo *(Proposición* 13), que se compone de un gran número de individuos muy compuestos. Según esto, se da necesariamente en Dios *(Corolario de la Proposición* 8) una idea de cada individuo que compone el cuerpo; por consiguiente *(Proposición* 7), la idea del cuerpo humano se compone de las numerosas ideas de las partes componentes. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XVI

La idea de la afección que experimenta el cuerpo humano cuando es afectado de un modo cualquiera por los cuerpos exteriores, debe envolver la naturaleza del cuerpo humano y al mismo tiempo la del cuerpo exterior.

Demostración

En efecto, todas las maneras con que un cuerpo es afectado se siguen de la naturaleza del cuerpo afectado y al mismo tiempo de la del cuerpo que le afecta *(Axioma* 1 *a continuación del Corolario del Lema* 3); por consiguiente, su idea *(Axioma 4, parte I)* envolverá necesariamente la naturaleza de uno y otro cuerpo; y así la idea de la afección que experimenta el cuerpo humano cuando es afectado de un modo cualquiera por un cuerpo exterior envuelve la naturaleza del cuerpo humano y la del cuerpo exterior. C. Q. F. D.

COROLARIO I

Se deduce de aquí: 1º que el alma humana percibe, al mismo tiempo que la naturaleza de su propio cuerpo, el de un gran número de otros cuerpos.

COROLARIO II

Se deduce: 2º que las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores indican más bien el estado de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores; lo que he explicado con muchos ejemplos en el *Apéndice* de la primera parte.

PROPOSICIÓN XVII

Si el cuerpo humano es afectado de una manera que envuelva la naturaleza de un cuerpo exterior, el alma humana considerará ese cuerpo exterior como existente en acto, o como teniéndole presente, hasta que el cuerpo sea afectado de una afección que excluya la existencia o la presencia de ese mismo cuerpo exterior.

Demostración

Esto es evidente, porque, tanto tiempo como el cuerpo humano esté así afectado, considerará el alma humana *(Proposición* 12) esta afección del cuerpo, es decir, *(Proposición precedente)*, tendrá la idea de una manera de ser actualmente dada que envuelve la naturaleza del cuerpo exterior; en otros términos: tendrá una idea que no excluya, sino que asiente la existencia o la presencia de la naturaleza del cuerpo exterior, y así el alma *(Corolario* 1 *de la Proposición precedente)* considerará el cuerpo exterior como existente en acto, o como presente, etcétera. C. Q. F. D.

COROLARIO

Si el cuerpo humano ha sido afectado una vez por cuerpos exteriores, podrá considerar el alma esos cuerpos, aunque no existan y no estén presentes, como si lo estuvieran.

Demostración

Mientras que los cuerpos exteriores determinen las partes fluidas del cuerpo humano a herir las partes blandas, se cambiarán las superficies de estas últimas *(Postulado* 5), por lo que sucede *(véase Axioma* 2 *después del Corolario del Lema* 3) que las partes fluidas son reflejadas de otra manera de la que tenían por costumbre, y que más tarde, viniendo por su movimiento espontáneo a encontrar las superficies nuevas, son reflejadas del mismo modo que cuando fueron empujadas contra

estas superficies por los cuerpos exteriores; por consecuencia, mientras que así reflejadas continúan moviéndose, sucede que el cuerpo humano es afectado de la misma manera, afección cuya idea *(Proposición* 22) forma de nuevo el alma; es decir, que el alma *(Proposición* 17) considerará de nuevo el cuerpo exterior como presente; y esto todas las veces que las partes fluidas del cuerpo humano vengan a encontrar por su espontáneo movimiento las mismas superficies. Por esto, aunque los cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano ha sido afectado una vez no existan ya, el alma les considerará como presentes, tantas veces como se repita esta acción del cuerpo. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Vemos así cómo puede suceder que consideremos lo que no existe como si estuviera presente, lo que ocurre a menudo. Es posible que esto provenga de otras causas; pero me basta haber mostrado una por la que he podido explicar el hecho como si le hubiese demostrado por su verdadera causa; no creo, sin embargo, haberme alejado mucho de la verdad, puesto que todos los postulados que he admitido aquí no contienen sobre poco más o menos nada que no esté comprobado por la experiencia, y no nos es permitido ya en la duda, desecharla después que hemos demostrado que el cuerpo humano existe conforme al sentimiento que tenemos de él *(véase Corolario de la Proposición* 13). Además *(por el Corolario precedente y el Corolario* 2 *de la Proposición* 16) conocemos con claridad qué diferencia existe entre la idea de Pedro, por ejemplo, que constituye la esencia del alma de Pedro, y la idea del mismo Pedro, que existe en otro hombre, llamémosle Pablo. En efecto, la primera expresa directamente la esencia del cuerpo de Pedro, y no envuelve la existencia más que durante el tiempo que Pedro existe; la segunda indica más bien el estado del cuerpo de Pablo que la naturaleza de Pedro, y, por consecuencia, mientras dura ese estado del cuerpo de Pablo, su alma considera Pedro como si estuviese presente, aunque no exista ya. Para emplear ahora términos en uso, llamaremos imágenes de las cosas o las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan las cosas exteriores como si estuvieran presentes ante nosotros, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas. Y, cuando el alma contempla los cuerpos en esta condición, diremos que imagina, para comenzar a explicar lo que es error; querría hacer observar aquí que las imaginaciones del alma consideradas en sí mismas no contienen error alguno; o dicho de otro modo, que el alma no padece error porque imagine; pero sí le padece en tanto se la considera como privada de una idea que excluye la existencia de esas cosas que imagina como si estuvieran presentes. En efecto, si el alma, mientras imagina como si estuvieran presentes ante ella cosas que no existen, supiese al propio tiempo

que esas cosas no existen en realidad, atribuiría ciertamente esta potencia de imaginar a una virtud de su naturaleza, no a un vicio; sobre todo si esta facultad de imaginar depende únicamente de su naturaleza, es decir *(Definición 7, parte I),* si esta facultad de imaginar que posee el alma fuese libre.

PROPOSICIÓN XVIII

Si el cuerpo humano ha sido afectado una vez por dos o varios cuerpos simultáneamente tan pronto como el alma imagine más tarde a uno de ellos, recordará también a los otros.

Demostración

El alma *(Corolario precedente)* imagina un cuerpo porque el cuerpo humano es afectado y dispuesto por los vestigios de un cuerpo exterior de la misma manera que fue afectado, cuando ciertas de sus partes recibieron un impulso de ese mismo cuerpo exterior; pero si (por hipótesis) el cuerpo, en determinado encuentro, hubiese sido dispuesto de tal suerte que el alma imaginase dos cuerpos a la vez, imaginará también en adelante los dos cuerpos al mismo tiempo, y tan pronto como imagine uno de los dos, recordará también el otro. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Por esto conocemos claramente lo que es la *memoria.* No es otra cosa que cierto encadenamiento de ideas, que envuelve la naturaleza de cosas exteriores al cuerpo humano, y que se forma según el orden y el encadenamiento de las afecciones de dicho cuerpo. Digo: que envuelve la naturaleza de cosas exteriores al cuerpo humano un encadenamiento de esas ideas solamente, no de ideas que expliquen la naturaleza de esas mismas cosas, porque, en realidad *(Proposición* 16), las ideas de las afecciones del cuerpo humano son las que envuelven a la vez su naturaleza propia y la de los cuerpos exteriores. 2º: Que este encadenamiento se forma según el orden y el encadenamiento de las afecciones del cuerpo humano para distinguirle del encadenamiento de ideas que se forma según el orden del entendimiento, y en virtud del cual percibe el alma las cosas por sus primeras causas y que es el mismo en todos los hombres. Conocemos claramente por esto por qué pasa el alma acto continuo de la idea de una cosa a la de otra que no tiene semejanza alguna con la primera, como por ejemplo, un romano pasará acto continuo de la idea de la palabra *pomum,* a la de un fruto que no tiene semejanza alguna con este articulado, no habiendo nada común entre estas cosas, a no ser que el cuerpo de ese romano ha sido afectado frecuentemente por las dos, es decir, que el mismo hombre ha sido a menudo la palabra *pomum* mientras veía la fruta, y

así, cada uno pasará de una idea a otra según haya ordenado la costumbre en sus respectivos cuerpos las imágenes de las cosas. Por ejemplo, un soldado que haya visto sobre la arena las huellas de un caballo, pasará acto continuo de la idea de un caballo a la de un caballero, y de ahí a la idea de la guerra, etc. Por el contrario, un campesino pasará de la idea de un caballo a la de un arado, a la de un campo, etc. y así cada uno según esté habituado a unir las imágenes de las cosas de tal o cual manera, pasará de una misma cosa a tal o cual otra.

PROPOSICIÓN XIX

El alma humana no conoce el cuerpo humano y no sabe que existe más que por las ideas de las afecciones de que es afectado el cuerpo.

Demostración

En efecto, el alma humana es la idea misma o el conocimiento del cuerpo humano (*Proposición* 13) que se da en Dios (*Proposición 9*) en tanto se le considera como afectado de otra idea de cosa singular, o también, puesto que el cuerpo humano (*Postulado* 4) necesita de un gran número de cuerpos, que producen en él una especie de regeneración continua, y puesto que el orden y la conexión de las ideas son los mismos (*Proposición* 7) que el orden y la conexión de las causas, esta idea se dará en Dios en tanto se le considera como afectado de las ideas de un gran número de cosas singulares. Por consiguiente, Dios tiene la idea del cuerpo humano o conoce dicho cuerpo, en tanto es afectado de un gran número de otras ideas y no en tanto constituye la naturaleza del alma humana, es decir (*Corolario de la Proposición* 11), el alma humana no conoce el cuerpo humano. Pero las ideas de las afecciones del cuerpo se dan en Dios en tanto constituye la naturaleza del alma humana, o, dicho de otro modo, el alma percibe esas afecciones (*Proposición* 12) y, por consecuencia, percibe el cuerpo humano (*Proposición* 6) y le percibe como existente en acto (*Proposición* 17); por tanto, solamente en esta medida percibe el alma humana el cuerpo humano. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XX

Se da también en Dios una idea o conocimiento del alma humana, idea que se sigue en Dios y se relaciona con Dios de la misma manera que la idea o conocimiento del cuerpo humano.

Demostración

El pensamiento es un atributo de Dios (*Proposición* 1) y así (*Proposición* 3), debe darse en Dios una idea de él mismo como de todas sus afecciones y, por consecuencia, también del alma humana (*Proposición* 11). En segundo lugar, la existencia de esta idea o conocimiento

del alma no debe seguirse en Dios en tanto que es infinito, sino en tanto es afectado de otra idea de cosa singular (*Proposición* 9). Pero el orden y la conexión de las ideas son los mismos que el orden y la conexión de las cosas (*Proposición* 7); por consiguiente, esa idea o conocimiento del alma se sigue en Dios y se relacione con Él de la misma manera que la idea o conocimiento del cuerpo. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXI

Esta idea del alma está unida al alma de la misma manera que el alma está unida al cuerpo.

DEMOSTRACIÓN

Hemos deducido que el alma está unida al cuerpo de ser el cuerpo el objeto del alma (véanse *Proposiciones* 12 y 13), y, por consecuencia, la idea del alma debe estar unida con su objeto por la misma razón, es decir, debe estar unida con el alma de la misma manera que el alma está unida al cuerpo. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Esta proposición se comprende con mayor claridad por lo que dijimos en el Escolio de la Proposición 7; en efecto, demostramos allí que la idea del cuerpo y el cuerpo, es decir (*Proposición* 13), el alma y el cuerpo, son un solo y mismo individuo que se concibe tan pronto bajo el atributo del pensamiento como bajo el de la extensión; por esto, la idea del alma y el alma son una sola y misma cosa que se concibe bajo un solo y mismo atributo, a saber: el pensamiento. La existencia de la idea del alma y la del alma misma se siguen en Dios con idéntica necesidad de la misma potencia de pensar. Porque, en realidad, la idea del alma, es decir, la idea de la idea, no es otra cosa que la forma de la idea, en tanto ésta es considerada como un modo del pensar sin relación con el objeto: de igual modo, cualquiera que sabe al propio tiempo que sabe que lo sabe, y así hasta lo infinito. Pero de esto hablaremos más tarde.

PROPOSICIÓN XXII

El alma humana percibe, no solamente las afecciones del cuerpo, sino también las ideas de esas afecciones.

Demostración

Las ideas de las afecciones se siguen en Dios y se relacionan con Él de la misma manera que las ideas de las afecciones; esto se demuestra como la Proposición 20. Por consecuencia, se dan en el alma humana (*Proposición* 12) las ideas de las afecciones del cuerpo, es decir

(*Corolario de la Proposición* 11), en Dios, en tanto constituye la esencia del alma humana; por consiguiente, se darán en Dios las ideas de esas ideas en tanto tiene el conocimiento o la idea del alma humana, es decir (*Proposición* 21), se darán en el alma humana que, por esta razón, no percibe solamente las afecciones del cuerpo, sino también las ideas de esas afecciones. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXIII

El alma no se conoce a sí misma más que en tanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo.

Demostración

La idea del alma o su conocimiento se sigue en Dios (*Proposición* 20) y se relaciona con Dios de la misma manera que la idea o el conocimiento del cuerpo. Puesto que (*Proposición* 19) el alma humana no conoce el cuerpo humano, es decir, puesto que el conocimiento del cuerpo humano (*Corolario de la Proposición* 11) no se relaciona con Dios en tanto que constituye la naturaleza del alma humana, el conocimiento del alma no se relaciona con Dios en tanto que constituye la esencia del alma humana, y así (*Corolario de la Proposición* 11) el alma humana no se conoce en este sentido. Además, las ideas de las afecciones que experimenta el cuerpo envuelven la naturaleza del cuerpo humano (*Proposición* 16), es decir (*Proposición* 13), están de acuerdo con la naturaleza del alma; por consiguiente, el conocimiento de esas ideas envuelve necesariamente el conocimiento del alma; pero el conocimiento de esas ideas existe en el alma humana; por tanto, solamente en esta medida se conoce a sí misma el alma humana. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXIV

El alma humana no envuelve el conocimiento adecuado de las partes que componen el cuerpo humano.

Demostración

Las partes que componen el cuerpo humano no pertenecen a la esencia de dicho cuerpo más que en tanto se comunican unas a otras sus movimientos siguiendo cierta relación (*véase la Definición que sigue el Corolario del Lema* 3) y no en tanto se les puede considerar como individuos fuera de su relación con el cuerpo humano. En efecto, las partes del cuerpo humano (*Postulado* 1) son individuos muy compuestos cuyas partes (*Lema 4*) pueden separarse de dicho cuerpo y comunicar sus movimientos a otros cuerpos siguiendo una relación distinta, aunque el cuerpo conserve enteramente su naturaleza y su forma; por consiguiente, la idea o el conocimiento de una parte cualquiera se dará en Dios (*Proposición* 3) en tanto (*Proposición* 9) se le

considere como afectado de otra idea de cosa singular anterior a la parte misma según el orden de la naturaleza *(Proposición* 7). Se puede decir otro tanto de una parte cualquiera del individuo que entre en la composición del cuerpo humano; el conocimiento de una parte cualquiera que entre en la composición del cuerpo humano se dará en Dios en tanto es afectado de un gran número de ideas de cosas, y no en tanto tiene solamente la idea del cuerpo humano, es decir *(Proposición* 13), la idea que constituye la naturaleza del alma humana; por consiguiente, el alma humana *(Corolario de la Proposición* 11) no envuelve el conocimiento adecuado de las partes que componen el cuerpo humano. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXV

La idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no envuelve el conocimiento adecuado del cuerpo exterior.

Demostración

Hemos demostrado que la idea de una afección del cuerpo humano envuelve la naturaleza del cuerpo exterior *(véase Proposición* 16) en tanto el cuerpo exterior determina de cierta manera el cuerpo humano. Pero, en tanto el cuerpo exterior es un individuo que no se relaciona con el cuerpo humano, se da en Dios la idea o el conocimiento de él *(Proposición* 9) en tanto se considera a Dios como afectado de la idea de otra cosa anterior *(Proposición* 7) por naturaleza al cuerpo exterior. Por consiguiente, el conocimiento adecuado del cuerpo exterior no existe en Dios en tanto tiene la idea de la afección del cuerpo humano, o, dicho de otro modo, la idea de la afección del cuerpo humano, no envuelve el conocimiento adecuado del cuerpo exterior. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXVI

El alma humana no percibe cuerpo alguno exterior como existente en acto, a no ser por las ideas de las afecciones de su propio cuerpo.

Demostración

Si el cuerpo humano no ha sido afectado en manera alguna por ningún cuerpo exterior, tampoco ha sido afectada en manera alguna por la idea de la existencia de ese cuerpo la idea del cuerpo humano *(Proposición* 7), es decir *(Proposición* 13), el alma humana; en otros términos, el alma no percibe en manera alguna la existencia de ese cuerpo exterior. Pero en tanto es afectado el cuerpo humano de alguna manera por algún cuerpo exterior, percibe en cierta medida *(Proposición* 16 *con sus Corolarios)* los cuerpos exteriores. C. Q. F. D.

COROLARIO

En tanto imagina el alma humana un cuerpo exterior, no tiene de él conocimiento adecuado.

Demostración

Cuando el alma humana considera los cuerpos exteriores por las ideas de las afecciones de su propio cuerpo, decimos que imagina *(véase el Escolio de la Proposición* 17); no hay otra condición en que el alma pueda imaginar los cuerpos como existentes en acto *(Proposición precedente).* Por consecuencia *(Proposición* 25), en tanto el alma imagina los cuerpos exteriores no tiene de ellos conocimiento adecuado. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXVII

La idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no envuelve el conocimiento adecuado de dicho cuerpo.

Demostración

Toda idea de una afección cualquiera del cuerpo humano envuelve la naturaleza de dicho cuerpo en tanto se considera este cuerpo humano como afectado de cierta manera *(véase Proposición* 16). Pero en tanto que el cuerpo humano es un individuo que puede ser afectado de otras maneras, su idea, etc. *(véase Demostración de la Proposición* 25).

PROPOSICIÓN XXVIII

Las ideas de las afecciones del cuerpo humano, consideradas en su relación con el alma humana solamente, no son claras y distintas, sino confusas.

Demostración

En efecto, las ideas de las afecciones del cuerpo humano envuelven *(Proposición* 16) la naturaleza tanto de los cuerpos exteriores como la del cuerpo humano; y deben envolver no sólo la naturaleza del cuerpo humano, sino también la de sus partes; porque las afecciones son maneras de ser *(Postulado* 3) que afectan las partes del cuerpo humano, y, por consiguiente, el cuerpo entero. Pero *(Proposiciones* 24 y 25) el conocimiento adecuado de los cuerpos exteriores, como asimismo el de las partes que componen el cuerpo humano, existe en Dios, no en tanto se le considera como afectado del alma humana, sino como afectado de otras ideas. Las ideas de esas afecciones consideradas en su relación con el alma humana solamente, son, pues, como consecuen-

cias sin premisas, es decir (como se demuestra por sí mismo), ideas confusas. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Se demuestra de la misma manera que la idea que constituye la naturaleza del alma humana no es considerada en sí sola, clara y distinta; y que ocurre lo mismo con la idea del alma humana, y con las ideas de las ideas de las afecciones del cuerpo humano consideradas solamente, en su relación con el alma, lo que todos pueden ver fácilmente.

PROPOSICIÓN XXIX

La idea de la idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no envuelve el conocimiento adecuado el alma humana.

Demostración

En efecto, la idea de una afección del cuerpo humano *(Proposición* 27) no envuelve el conocimiento adecuado de dicho cuerpo; en otros términos: no expresa adecuadamente la naturaleza; es decir, que no concuerda adecuadamente con la naturaleza del alma *(Proposición* 13); por consiguiente *(Axioma,* 6, *parte I),* la idea de esta idea no expresa adecuadamente la naturaleza del alma humana, o dicho de otro modo, no envuelve el conocimiento adecuado. C. Q. F. D.

COROLARIO

Se deduce de aquí que el alma humana, siempre que percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, no tiene un conocimiento adecuado de sí misma, ni de su propio cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, sino solamente un conocimiento incompleto y confuso. En efecto, el alma no se conoce a sí misma en tanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo *(Proposición* 23). Precisamente por medio de las ideas de las afecciones del cuerpo es como percibe su propio cuerpo *(Proposición* 19), y también solamente por medio de estas ideas percibe los cuerpos exteriores *(Proposición* 26); así en tanto tiene esas ideas, no tiene de sí misma *(Proposición* 29) ni de su propio cuerpo *(Proposición* 27) ni de los cuerpos exteriores *(Proposición* 25), un conocimiento adecuado, sino solamente un conocimiento incompleto y confuso *(Proposición* 28, *con su Escolio).* C. Q. F. D.

ESCOLIO

Digo expresamente que el alma no tiene ni de sí misma, ni de su propio cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, un conocimiento adecuado sino sólo un conocimiento confuso, siempre que percibe las cosas según

el orden común de la naturaleza; es decir, siempre que es determinada al exterior, por el encuentro fortuito de las cosas, a considerar esto o aquello, y no siempre que es determinada interiormente, a saber: porque considere a la vez muchas cosas, a conocer las conformidades que existen entre ellas, sus diferencias y sus oposiciones; en efecto, siempre que está dispuesta interiormente de tal o cual manera, considera las cosas claras y distintamente, como demostraré más adelante.

PROPOSICIÓN XXX

No podemos tener de la duración de nuestro propio cuerpo, más que un conocimiento extremadamente inadecuado.

Demostración

La duración de nuestro cuerpo no depende de su esencia *(Axioma* 1); no depende tampoco de la naturaleza de Dios tomada absolutamente *(Proposición* 21, *parte I).* Pero el cuerpo *(Proposición* 28, *parte I)* es determinado a existir y a producir efectos por tales causas que, por su parte, han sido determinadas por otras a existir y a producir efectos en una condición cierta y determinada; a su vez, estas últimas lo han sido por otras, y así hasta lo infinito. La duración de nuestro cuerpo depende, pues, del orden común de la naturaleza y de la constitución de las cosas. En cuanto a la condición según la cual son constituidas las cosas, existe en Dios el conocimiento adecuado de ella en tanto tiene las ideas de todas las cosas, y no en tanto tiene la idea del cuerpo humano solamente *(Corolario de la Proposición 9);* por consecuencia, el conocimiento de la duración de nuestro cuerpo es extremadamente inadecuado en Dios, en tanto se le considera como constituyendo la naturaleza del alma humana, es decir *(Corolario de la Proposición, parte II),* que este conocimiento es en nuestra alma extremadamente inadecuado. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXXI

No podemos tener más que un conocimiento extremadamente inadecuado de la duración de las cosas singulares que existen fuera de nosotros.

Demostración

En efecto, cada cosa singular, lo mismo que el cuerpo humano, debe ser determinada por otra singular a existir y a producir efectos en una condición cierta y determinada; esta otra, a su vez, por otra, y así hasta lo infinito *(Proposición* 28, *parte I).* Puesto que hemos demostrado en la Proposición precedente, por esta propiedad común de las cosas singulares, que no tenemos más que un conocimiento extremadamente inadecuado de la duración de nuestro propio cuerpo, deberemos, en lo que se refiere a la duración de las cosas

singulares, mantener esta conclusión, a saber: que no podemos tener de ella más que un conocimiento extremadamente inadecuado C. Q. F. D.

COROLARIO

Se deduce de aquí que todas las cosas particulares son contingentes y corruptibles. Porque no podemos tener *(Proposición precedente)* conocimiento alguno adecuado de su duración, y esto es lo que debemos entender aquí por la contingencia de las cosas, la posibilidad de su corrupción *(véase Escolio* 1 *de la Proposición* 33, *parte I).* Porque salvo esto *(Proposición* 29, *parte I),* no hay nada contingente.

PROPOSICIÓN XXXII

Todas las ideas consideradas en su relación con Dios, son verdaderas.

Demostración

En efecto, todas las ideas que se dan en Dios convienen enteramente con sus objetos *(Corolario de la Proposición* 7) y, por consecuencia, son verdaderas *(Axioma 6, parte I).* C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXXIII

No hay nada positivo con las ideas a causa de lo cual sean llamadas falsas.

Demostración

Si se niega esto, que se conciba, si se puede, un modo positivo de pensar que constituya la forma del error, es decir, de la falsedad. Este modo de pensar no puede darse en Dios *(Proposición precedente),* y fuera de Dios nada puede ser ni ser concebido *(Proposición* 15, *parte 1);* no puede, pues, haber nada positivo en las ideas a causa de lo cual sean llamadas falsas.

PROPOSICIÓN XXXIV

Toda idea que es absoluta en nosotros, es decir, adecuada y perfecta, es verdadera.

Demostración

Cuando decimos que se da en nosotros una idea adecuada y perfecta, no decimos otra cosa *(Corolario de la Proposición* 11) sino que se da en Dios una idea adecuada y perfecta en cuanto constituye la esencia de nuestra alma, y por consiguiente *(Proposición* 32), no decimos otra cosa sino que una idea tal es verdadera. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXXV

La falsedad consiste en una privación de conocimiento que envuelve las ideas inadecuadas, es decir, incompletas y confusas.

Demostración

No hay nada positivo en las ideas que constituya la forma de la falsedad (*Proposición* 33).

Demostración

No hay nada positivo en las ideas que constituya la forma de la falsedad (*Proposición* 33), y la falsedad no puede consistir en una privación absoluta de conocimiento. Porque se dice de las almas, no de los cuerpos, que yerran y se equivocan, y no que están en una ignorancia absoluta; porque ignorar y estar en error son cosas distintas; la falsedad consiste, pues, en una privación de conocimiento que va envuelta en un conocimiento inadecuado de las cosas, es decir, en ideas inadecuadas y confusas. C. Q. F. D.

ESCOLIO

He explicado en el Escolio de la Proposición 17 en qué sentido consiste el error en una privación de conocimiento; pero, para explicarle con mayor amplitud, pondré un ejemplo: los hombres se engañan al creerse libres; y el motivo de esta opinión es que tienen conciencia de sus acciones pero ignoran las causas porque son determinados; por consiguiente, lo que constituye su idea de la libertad, es que no conocen causa alguna de sus acciones. Dicen que las acciones humanas dependen de la voluntad, y estas son palabras de que no tienen idea alguna, porque todos ignoran lo que es la voluntad, y cómo puede mover el cuerpo. Los que tienen más pretensiones y forjan una residencia o morada del alma, excitan habitualmente la risa o el hastío. De igual modo, cuando miramos el Sol, imaginamos que está distante de nosotros doscientos pies aproximadamente, y el error no consiste aquí en la acción de imaginar tomada en sí misma, sino en que, mientras imaginamos esto, ignoramos la verdadera distancia del Sol y la causa de esta imaginación que tenemos. Aunque sepamos más tarde que el Sol dista más de 600 veces el diámetro terrestre, no dejaremos, sin embargo, de imaginar que está cerca de nosotros; porque no imaginamos el Sol tan próximo porque ignoremos su verdadera distancia, sino porque envuelve la esencia del Sol una afección de nuestro cuerpo, en tanto que éste es afectado por dicho astro.

PROPOSICIÓN XXXVI

Las ideas inadecuadas y confusas se siguen de otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas.

Demostración

Todas las ideas se dan en Dios (*Proposición* 15, *parte I*) y, consideradas en su relación con Dios, son verdaderas (*Proposición* 32) y adecuadas (*Corolario de la Proposición* 7); por consiguiente, no existen ideas inadecuadas y confusas sino en tanto se las considera en su relación con el alma singular de alguno (*véanse a este objeto las Proposiciones* 24 y 28); por consecuencia, todas las ideas, tanto adecuadas como inadecuadas, se siguen unas de otras (*Corolario de la Proposición* 6) con la misma necesidad. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXXVII

Lo que es común a todas las cosas (véase a este objeto el Lema 2) y se encuentra igualmente en la parte y en el todo, no constituye la esencia de cosa alguna singular.

Demostración

Si se niega esto, concíbase, si se puede, que algo constituye la esencia de una cosa singular, por ejemplo, la de B. Ese algo no podrá sin B (*Definición* 2) existir ni ser concebido, lo que va en contra de la hipótesis; por consiguiente, lo que pertenece a la esencia de B no constituye la esencia de otra cosa singular. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXXVIII

Lo que es común a todas las cosas y se encuentra igualmente en la parte y en el todo, no puede ser concebido más que adecuadamente.

Demostración

Sea A alguna cosa común a todos los cuerpos y que se encuentre igualmente en la parte y en el todo de un cuerpo cualquiera. Digo que A no puede ser concebido más que adecuadamente. En efecto, la idea de A (*Corolario de la Proposición* 7) será necesariamente adecuada en Dios, lo mismo en tanto tiene la idea del cuerpo humano como en tanto tiene las ideas de las afecciones de dicho cuerpo; y esas ideas (*Proposiciones* 16, 25 y 27) envuelven en parte la naturaleza tanto del cuerpo humano como de los cuerpos exteriores, es decir (*Proposiciones* 12 y 13), esta idea de A será necesariamente adecuada en Dios en tanto constituye el alma humana, en otros términos, en tanto tiene las ideas que existen en el alma humana; el alma, pues (*Corolario de

la Proposición 11), percibe necesariamente a A de un modo adecuado lo mismo en tanto se percibe a sí mismo como en tanto percibe su propio cuerpo o un cuerpo exterior cualquiera, y A no puede concebirse de otro modo. C. Q. F. D.

COROLARIO

Se deduce de aquí que hay ciertas nociones o ideas que son comunes a todos los hombres, porque *(Lema* 11) todos los cuerpos convienen en ciertas cosas que *(Proposición precedente)* deben percibir todas adecuadamente, es decir, clara y distintamente.

PROPOSICIÓN XXXIX

Si el cuerpo humano y ciertos cuerpos exteriores, por los que el cuerpo humano acostumbra a ser afectado, tienen alguna propiedad común y que se halle igualmente en la parte de uno cualquiera de los cuerpos exteriores y en el todo, la idea de esta propiedad será también adecuada en el alma.

Demostración

Sea A la propiedad común al cuerpo humano y a ciertos cuerpos exteriores, que se encuentran igualmente en el cuerpo humano y en esos mismos cuerpos exteriores, y que existe también en la parte de uno cualquiera de esos cuerpos exteriores, y en el todo. Se dará en Dios una idea adecuada de A *(Corolario de la Proposición* 7) lo mismo en tanto tiene las ideas de los cuerpos exteriores supuestos. Supongamos ahora que el cuerpo humano sea afectado por un cuerpo exterior por medio de lo que tiene de común con él, es decir de A. La idea de esta afección envolverá la propiedad A *(Proposición* 16) y, por consecuencia *(Corolario de la Proposición* 7), la idea de esta afección será adecuada en Dios en tanto es afectado de la idea del cuerpo humano; es decir *(Proposición* 13), en tanto constituye la naturaleza del alma humana; y así *(Corolario de la Proposición* 11) esta idea es también adecuada en el alma humana. C. Q. F. D.

COROLARIO

Se deduce de aquí que el alma es tanto más apta para percibir muchas cosas adecuadamente, cuanto su cuerpo tiene más propiedades comunes con los demás cuerpos.

PROPOSICIÓN XL

Todas las ideas que se siguen en el alma de las ideas que son en ella adecuadas, son también adecuadas.

Demostración

Esto es evidente. En efecto, cuando decimos que una idea se sigue en el alma humana de ideas que son en ella adecuadas, no decimos otra cosa (*Corolario de la Proposición* 11) sino que se da en el entendimiento divino una idea cuya causa es Dios, no en tanto que es infinito, o en tanto que está afectado de las ideas de un gran número de cosas singulares, sino en tanto constituye solamente la esencia del alma humana.

ESCOLIO I

He explicado por lo que precede la causa de las nociones llamadas *Comunes*, que son los principios de nuestro razonamiento. Pero hay otras causas de ciertos axiomas o de ciertas nociones comunes que importa explicar por este método que seguimos; se establecerá así cuáles nociones son útiles con preferencia a otras, y cuáles no tienen casi ningún uso; cuáles, además, son comunes y cuáles claras y distintas solamente para aquellos que están libres de prejuicios; cuáles, en fin, están mal fundadas. Se establecerá también de dónde se originan las nociones llamadas *Segundas*, y, por consiguiente, los axiomas que se fundan sobre ellas, así como otras verdades relacionadas con estas cosas que la reflexión me ha hecho percibir. Sin embargo, como he reservado para otro Tratado esas observaciones, y además para no causar enojo con una prolijidad excesiva, he resuelto renunciar aquí a esa exposición. No obstante, a fin de no omitir nada que sea preciso saber, añadiré algunas palabras respecto de las causas de que han provenido los términos llamados *Trascendentales*, como Ser, Cosa, Alguna cosa. Estos términos nacen de que, a causa de ser limitado el cuerpo humano, sólo es capaz de formar distintamente en sí mismo cierto número de imágenes a la vez (*expliqué lo que es imagen en el Escolio de la Proposición* 17); si es traspasado en mucho ese número, comienzan las imágenes a confundirse, y si se traspasa en mucho el número de las imágenes distintas que el cuerpo es capaz de formar a la vez en sí mismo, todas se confundirán completamente entre sí. Esto supuesto, es evidente por el Corolario de la Proposición 17 y por la Proposición 18, que el alma humana podrá imaginar distintamente y a la vez tantos cuerpos como imágenes pueden ser formadas a la vez en su propio cuerpo. Pero tan pronto como se confundan por completo las imágenes en el cuerpo, el alma imaginará también confusamente todos los cuerpos sin distinción alguna, y los comprenderá en algún modo bajo un mismo atributo del Ser, de la Cosa, etc. Esto puede provenir también de que las imágenes no son siempre igualmente vivas y de otras causas semejantes que no es necesario explicar aquí porque, para el fin que nos proponemos, basta considerar una sola. Todas, efectivamente vienen a parar a que esos términos significan ideas confusas en el más alto grado. De causas semejantes han nacido tam-

bién esas nociones que se llaman generales, como hombre, caballo, perro, etc., a saber: porque se han formado a la vez en el cuerpo humano tantas imágenes de hombres, por ejemplo, que se ha traspasado su potencia de imaginar, no completamente, a la verdad, sino lo suficiente para que el alma no pueda imaginar ni las pequeñas diferencias singulares (como el color, la talla de cada uno), ni el número determinado de seres singulares, y sólo imagina distintamente aquello en que todos convienen, en tanto que afectan al cuerpo. En efecto, según la manera con que el cuerpo ha sido afectado más fuertemente, habiéndolo sido cada ser singular, es lo que el alma expresa por el nombre de *hombre*, y que afirma de una infinidad de seres singulares. Porque, como hemos dicho, no puede imaginar el número determinado de los seres singulares. Pero se debe notar que esas nociones no son formadas por todos de la misma manera; varían en cada uno correlativamente con la cosa porque ha sido afectado el cuerpo más a menudo y que el alma imagina o recuerda con más facilidad. Los que, por ejemplo, han considerado con asombro más frecuentemente la estatura de los hombres, entenderán bajo el nombre de hombre un animal de estatura derecha; los que acostumbraron a considerar otra cosa, formarán de los hombres otra imagen común, a saber: el hombre es un animal dotado de risa; un animal de dos pies sin plumas; un animal razonable, y así cada uno formará para los demás objetos imágenes generales de las cosas conforme a la disposición de su cuerpo. No es asombroso, por consiguiente, que se hayan suscitado tantas controversias entre los filósofos que han querido explicar las cosas naturales sólo por las imágenes de las cosas.

ESCOLIO II

Aparece con claridad por todo lo que se ha dicho anteriormente que tenemos un número de percepciones y formamos ideas generales que se originan: 1º de los objetos singulares que nos representan los sentidos de una manera truncada, confusa y sin orden para el entendimiento *(véase Corolario de la Proposición* 29); por esta razón acostumbro a tales percepciones conocimiento por experiencia; 2º de los signos, por ejemplo; de que entendiendo o leyendo ciertas palabras, nos acordamos de las cosas y formamos ideas semejantes a ellas por medio de las cuales las imaginaremos *(véase el Escolio de la Proposición* 18). Llamaré por consecuencia, ambos modos de considerar *conocimiento del primer género,* opinión o *Imaginación;* 3º en fin, de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas *(véanse Corolario de la Proposición* 38, *Proposición* 39 *con su Corolario y Proposición* 40). Llamaré este modo *Razón y Conocimiento del segundo género.* Además de estos dos géneros de conocimiento, hay aún un tercero, como demostraré más adelante, que llamaré

Ciencia intuitiva. Este género de conocimiento procede de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, en el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas. Explicaré esto por medio de un ejemplo. Supongamos que se dan tres números para obtener un cuarto que sea al tercero como el segundo al primero. Los negociantes no vacilarán en multiplicar el segundo por el tercero y en dividir el producto por el primero; porque no han olvidado aún lo que han aprendido de sus maestros sin demostración alguna, o porque han experimentado este procedimiento a menudo en el caso de números muy simples, o por la fuerza de la demostración de la proposición 19, libro VII de Euclides, es decir, por la propiedad común de los números proporcionales. Pero para los números más simples no es necesario ninguno de estos medios. Se dan, por ejemplo, los números 1, 2, 3; no hay nadie que no vea que el cuarto proporcional es 6, y esto con mucha mayor claridad, porque de la relación misma que vemos de una ojeada tiene el primero con el segundo, deducimos el cuarto.

PROPOSICIÓN XLI

El conocimiento del primer género es la única causa de la falsedad; el del segundo y tercero es verdadero necesariamente.

Demostración

El conocimiento dicho en el Escolio anterior que pertenecen al conocimiento del primer género todas las ideas que son inadecuadas y confusas, y, por consecuencia *(Proposición* 35), este conocimiento, es la única causa de la falsedad. Por otra parte, hemos dicho que pertenecen al conocimiento del segundo y tercer género las ideas que son adecuadas; por consiguiente, este conocimiento *(Proposición* 34) es necesariamente verdadero. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XLII

El conocimiento del segundo y tercer género, no el del primero, nos enseña a distinguir lo verdadero de lo falso.

Demostración

Esta proposición es evidente por sí misma. En efecto, quien sepa distinguir entre lo verdadero y lo falso, debe tener una idea adecuada de lo verdadero y de lo falso, es decir *(Escolio de la Proposición* 40) conocer lo verdadero y lo falso por el segundo género de conocimiento o por el tercero.

PROPOSICIÓN XLIII

Quien tiene una idea verdadera sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera y no puede dudar de la verdad de su conocimiento.

Demostración

La idea verdadera en nosotros es la que es adecuada en Dios en tanto se explica por la naturaleza del alma humana (*Corolario de la Proposición* 11). Supongamos, pues, que se da en Dios una idea adecuada A, en tanto que se explica por la naturaleza del alma humana. Debe darse necesariamente en Dios una idea de esta idea que se relaciona con Dios de la misma manera que la idea A (*Proposición* 20 *cuya Demostración es universal).* Pero se supone que la idea A se relaciona con Dios en tanto se explica por la naturaleza del alma humana; por consiguiente, la idea de la idea A debe pertenecer también a Dios de la misma manera, es decir (*Corolario de la Proposición* 11), que la idea adecuada de la idea A se dará en la misma alma que tiene la idea adecuada A; por consiguiente, quien tiene una idea adecuada, es decir (*Proposición* 34), quien conoce una cosa verdaderamente, debe tener al mismo tiempo una idea adecuada de su conocimiento; en otros términos (*como es evidente por sí solo),* un conocimiento verdadero. C. Q. F. D.

ESCOLIO

He explicado, en el Escolio de la Proposición 20, lo que es la idea de la idea; pero debe observarse que la Proposición anterior es evidente por sí sola. Porque nadie, teniendo una idea verdadera, ignora que la verdadera envuelve la más alta certidumbre; en efecto, tener una idea verdadera no significa más sino que se conoce una cosa perfectamente o lo mejor posible; y ciertamente nadie puede dudar de ello, a menos de creer que la idea es algo unido como una pintura sobre un lienzo y no un modo de pensar, a saber: el acto mismo de conocer; y yo pregunto: ¿quién puede saber que conoce una cosa si no la conoce anteriormente?; es decir, ¿quién puede saber que es cierta una cosa, si no está seguro anteriormente de ella? Por otra parte, ¿qué puede haber más claro y cierto que la idea verdadera, que es norma de verdad? Porque así como la luz se hace conocer a sí misma y también a las tinieblas, la verdad es norma de sí misma y de lo falso. Con esto creo haber respondido a las cuestiones siguientes, a saber: si una idea verdadera se distingue de una falsa en tanto solamente se dice de ella que concuerda con el objeto cuya idea es, en ese caso una idea verdadera no contiene más realidad o perfección que una falsa (puesto que ambas se distinguen sólo por una denominación extrínseca), y, por consiguiente, un hombre que tiene ideas verdaderas no sobrepuja en nada al que tiene ideas falsas. Además, ¿de dónde proviene que los hombres tengan ideas falsas? Y en fin, ¿cómo puede saber cualquiera con certidumbre que tiene ideas que convienen con sus objetos? Creo que he respondido ya estas cuestiones. Por lo que se refiere a la diferencia que existe entre la idea verdadera y la falsa, se ha establecido por la Proposición 35 que hay entre las dos la misma relación que

entre el ser y el no ser. Demuestro, por otra parte, muy claramente, las causas de la falsedad desde la Proposición 19 hasta la 35 con su Escolio. Por ellas se ve también qué diferencia existe entre un hombre que tiene ideas verdaderas y otro que sólo tiene ideas falsas. En fin, en cuanto a la última cuestión en que se pregunta cómo puede saber un hombre que tiene una idea que conviene con su objeto, acabo de demostrar suficiente y superabundantemente que esto sólo proviene de que tiene una idea que conviene con su objeto, es decir, de que la verdad es norma de sí misma. Añádase que nuestra alma, en tanto percibe las cosas verdaderamente, es una parte del entendimiento infinito de Dios (*Corolario de la Proposición* 11), y, por consiguiente, que es necesario que las ideas claras y distintas del alma sean verdaderas, puesto que esto es necesario en las ideas de Dios.

PROPOSICIÓN XLIV

Pertenece a la naturaleza de la razón considerar las cosas, no como contingentes, sino como necesarios.

Demostración

Pertenece a la naturaleza de la razón percibir las cosas verdaderamente (*Proposición* 41), a saber (*Axioma 6, parte I*): cómo son en sí mismas, es decir (*Proposición* 29, *parte I*), no como contingentes, sino como necesarias. C. Q. F. D.

COROLARIO

Se deduce de aquí que sólo la imaginación puede hacer consideremos las cosas, tanto en lo que se refiere al pasado como relativamente al futuro, como contingentes.

ESCOLIO

Explicaré aquí con brevedad en qué condiciones se verifica esto. Hemos demostrado anteriormente (*Proposición* 27 *con su Corolario*) que el alma imagina siempre las cosas como si las tuviese ante sí, aunque no existan, a menos que se encuentren causas que excluyan su existencia presente. Además, hemos demostrado (*Proposición* 18) que si el cuerpo humano ha sido afectado una vez simultáneamente por dos cuerpos exteriores, tan pronto como el alma imagine más tarde uno de los dos, recordará también el otro, es decir, considerará a ambos como si les tuviera ante sí, a menos que se encuentren causas que excluyan su existencia presente. Por otra parte, nadie duda de que imaginamos también el tiempo, porque imaginamos los cuerpos moviéndose unos más lentamente o con más rapidez que los otros, o con rapidez igual. Supongamos ahora un niño que haya visto ayer por la mañana a Pedro, al mediodía a Pablo, y por la tarde a Simeón, y

hoy haya visto de nuevo a Pedro por la mañana; es evidente, por la Proposición 18, que tan pronto como vea la luz del día siguiente, imaginará el Sol recorriendo la misma parte del cielo que haya visto la víspera; en otros términos, imaginará el día entero y a Pedro por la mañana, Pablo al mediodía y Simeón a la tarde, es decir, que imaginará la existencia de Pablo y la de Simeón con relación al tiempo futuro; por el contrario, si ve a Simeón por la tarde, relacionará Pablo y Pedro con el tiempo pasado, imaginándolos al propio tiempo que el pasado; y esta imaginación será tanto más constante cuanto más a menudo les haya visto en el mismo orden. Si sucede que otra tarde ve a Jacob en lugar de Simeón, a la mañana siguiente imaginará al mismo tiempo que la tarde tan pronto a Simeón como a Jacob, pero no a los dos juntos. Porque se supone que ha visto por la tarde a uno de los dos solamente y no los dos a la vez. Su imaginación permanecerá, pues, fluctuante, e imaginará como cosa futura, al mismo tiempo que la tarde, tan pronto al uno como al otro, es decir, considerará a ambos, no como siendo de determinada manera, sino como futuros contingentes. Este vaivén de la imaginación será el mismo si las cosas imaginadas son cosas que consideramos con relación al tiempo pasado o al presente; y, por consecuencia, imaginamos como contingentes las cosas relacionadas tanto con el tiempo presente como con el pasado o futuro.

COROLARIO II

Pertenece a la naturaleza de la razón percibir las cosas como poseyendo una especie de eternidad.

Demostración

En efecto, pertenece a la naturaleza de la razón considerar las cosas como necesarias y no como contingentes *(Proposición precedente).* Percibe la razón esta necesidad de las cosas verdaderamente *(Proposición* 41), es decir, como es en sí misma *(Axioma 6, parte I).* Pero *(Proposición* 16, *parte I),* esta necesidad de las cosas es la necesidad misma de la naturaleza eterna de Dios. Pertenece, pues, a la naturaleza de la razón considerar las cosas como poseyendo esta especie de eternidad. Añádase que los principios de la razón son nociones *(Proposición* 38) que explican lo que es común a todas las cosas, y *(Proposición* 37) no explican la esencia de cosa alguna singular; por consiguiente, deben ser concebidos sin relación alguna con el tiempo y como poseyendo cierta especie de eternidad. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XLV

Cada idea de un cuerpo cualquiera, o de una cosa singular existente en acto, envuelve necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios.

Demostración

La idea de una cosa singular existente en acto envuelve necesariamente tanto la esencia como la existencia de dicha cosa *(Corolario de la Proposición* 8). Las cosas singulares no pueden ser concebidas sin Dios *(Proposición* 15, *parte I);* pero, puesto que tienen a Dios por causa *(Proposición* 6) en tanto se le considera bajo el atributo cuyos modos son dichas cosas, sus ideas deben envolver necesariamente *(Axioma 4, parte 1)* el concepto de ese atributo, es decir *(Definición 6, parte 1),* la esencia eterna e infinita de Dios. C. Q. F. D.

ESCOLIO

No entiendo aquí por existencia la duración, es decir, la existencia en tanto se concibe abstractamente y como una especie de cantidad. Hablo de la naturaleza misma de la existencia atribuida a las cosas singulares, por la razón de que una infinidad de cosas se siguen de la necesidad eterna de Dios en una infinidad de modos *(véase Proposición* 16, *parte I).* Hablo, digo, de la existencia misma de las cosas singulares, en tanto que existen en Dios. Porque, aunque cada una sea determinada a existir de cierta manera por otra cosa singular, la fuerza, sin embargo, por la que cada una persevera en la existencia, se sigue de la necesidad eterna de la naturaleza de Dios. Véase sobre este punto el Corolario de la Proposición 24, parte I.

PROPOSICIÓN XLVI

El conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios que envuelve cada idea es adecuado y perfecto

Demostración

La demostración de la Proposición precedente es universal, y, ya se considere una cosa como una parte o como un todo, su idea, sea la del todo o la de la parte, envolverá *(Proposición precedente)* la esencia eterna e infinita de Dios.

Por consiguiente, lo que da el conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios es común a todos y se halla igualmente en la parte y en el todo, y, por consecuencia *(Proposición* 38), este conocimiento será adecuado. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XLVII

El alma humana tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios.

Demostración

El alma humana tiene ideas (*Proposición* 22) por las que se percibe a sí misma (*Proposición* 23), percibe su propio cuerpo (*Proposición* 19) y (*Corolario* 1 *de la Proposición* 16 y *Proposición* 17) los cuerpos exteriores existentes en acto; por consiguiente, tiene un conocimiento adecuado (*Proposición* 45 y 46) de la esencia eterna e infinita de Dios.

ESCOLIO

Vemos por esto que la esencia infinita de Dios y su eternidad son conocidas de todos. Puesto que, por otra parte, todo existe en Dios y se concibe por Dios, podemos deducir de este conocimiento un gran número de consecuencias que conoceremos adecuadamente, y formar así el tercer género de conocimiento de que hemos hablado en el Escolio II de la Proposición 40 y de cuya excelencia y utilidad habrá ocasión de hablar en la quinta parte. Si los hombres no tienen, por lo demás, un conocimiento tan claro de Dios como de las nociones comunes, esto proviene de que no pueden imaginar a Dios como imaginan los cuerpos y han unido el nombre de Dios a las imágenes de las cosas que acostumbran ver, no pudiendo los hombres evitar esto, afectados como están de continuo por los cuerpos exteriores. La mayor parte de los errores consisten solamente en que no aplicamos correctamente los nombres a las cosas. Si dice alguno que las líneas trazadas desde el centro del círculo a la circunferencia son desiguales, entiende ciertamente por círculo otra cosa que lo que entienden los matemáticos. De igual modo, cuando los hombres cometen un error en un cálculo, tienen en el pensamiento otros números que los que hay sobre el papel. Si se considera su pensamiento, ciertamente no cometen error alguno; sin embargo, parecen cometerle, porque creemos que tienen en el pensamiento los números que están sobre el papel. Si no fuese así, no creeríamos que cometen error alguno. Y de ahí nacen la mayor parte de las controversias, a saber: de que los hombres no expresan correctamente su pensamiento, o de que interpretan mal el pensamiento de otro. En realidad, mientras más se contradicen, piensan la misma cosa o piensan en cosas diferentes; de modo que lo que se cree un error o una oscuridad en otro, no lo es ciertamente.

PROPOSICIÓN XLVIII

No hay en el alma voluntad alguna absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa que es determinada también por otra, y ésta a su vez por otra, y así hasta lo infinito.

Demostración

El alma es un modo determinado del pensar *(Proposición* 11) y así *(Corolario 2 de la Proposición* 17, *parte I)* no puede ser una causa libre, o dicho de otro modo, no puede tener una facultad absoluta de querer o no querer; pero debe ser determinada a querer esto o aquello por una causa *(Proposición* 28, *parte I)*, que es también determinada por otra, y esta otra lo es a su vez por otra, etc. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Se demuestra de la misma manera que no hay en el alma facultad absoluta de conocer, de desear, de amar, etc. De donde se sigue que estas facultades u otras semejantes o bien son puras ficciones o no son más que seres metafísicos, es decir, universales, como acostumbramos formar los seres particulares. Así, el entendimiento y la voluntad sostienen con tal o cual idea, o tal o cual volición una relación igual a la que tiene la pedrería con tal o cual piedra, y el hombre con Pedro y Pablo. En cuanto a la causa porque los hombres creen ser libres, la hemos explicado en el *Apéndice* de la primera Parte. Pero, antes de continuar, conviene advertir aquí que entiendo por voluntad la facultad de negar o de afirmar, no el deseo; es decir, la facultad con la que el alma afirma o niega que una cosa es verdadera o falsa, pero no el deseo con el que el alma apetece las cosas o las tiene aversión. Y después de haber demostrado que esas facultades son nociones generales, que no se distinguen de las cosas singulares de que nosotros las formamos, es ocasión de investigar si las voliciones son algo más que las ideas mismas de las cosas. Es ocasión, repito, de investigar si se da en el alma otra afirmación o negación que la que envuelve la idea, en tanto que es idea; y a este objeto se verá la Proposición siguiente, y también la Definición 3, parte 11, para evitar se piense en pinturas. Porque no entiendo por ideas de las imágenes aquellas que se forman en el fondo del ojo o, si se quiere, en medio del cerebro, sino las concepciones del pensamiento.

PROPOSICIÓN XLIX

No hay en el alma volición alguna, es decir, afirmación o negación alguna, fuera de la que envuelve la idea en tanto que es idea.

Demostración

No hay en el alma *(Proposición precedente)* ninguna facultad absoluta de querer o no querer, sino solamente voliciones singulares, es decir, tal o cual afirmación y tal o cual negación. Concibamos, pues, alguna volición singular, por ejemplo, un modo de pensar con el que el alma afirme que los tres ángulos de un triángulo equivalen a dos rectos. Esta afirmación envuelve el concepto o la idea del triángulo,

es decir, no puede ser concebida sin la idea del triángulo. Porque es lo mismo decir que A debe envolver el concepto de B o que A no puede concebirse sin B; y una afirmación tal (*Axioma* 3) no puede existir tampoco sin la idea del triángulo. Además, esta idea del triángulo debe envolver esa misma afirmación, a saber: que sus tres ángulos equivalen a dos rectos. A la inversa, esta idea del triángulo no puede existir ni ser concebida sin dicha afirmación, y así (*Definición* 2) esa afirmación pertenece a la esencia de la idea del triángulo y no es nada fuera de ella. Y lo que hemos dicho de esa volición (puesto que la hemos tomado *ad libitum*), se deberá decir también de una volición cualquiera, a saber: que no es nada fuera de la idea. C. Q. F. D.

COROLARIO

La voluntad y el entendimiento son una sola y misma cosa.

Demostración

La voluntad y el entendimiento no son nada fuera de las voliciones y de las ideas singulares. (*Proposición* 48 *con su Escolio.*) Una volición singular y una idea singular son una sola y misma cosa (*Proposición precedente*); por tanto, la voluntad y el entendimiento son una sola y misma cosa. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Hemos suprimido así la causa comúnmente admitida del error. Por otra parte, hemos demostrado que la falsedad consiste sólo en la privación que envuelven las ideas incompletas y confusas; esta es la razón de que la idea falsa, en tanto que es falsa, no envuelva la certidumbre. Cuando decimos que un hombre encuentra el reposo en lo falso y no concibe duda de su objeto, no decimos por eso que tiene certidumbre, sino solamente que no duda, o que encuentra el reposo en ideas falsas, porque no existen causas que puedan hacer que su imaginación fluctúe. Véase a este objeto el Escolio de la Proposición 44. Por fuertemente que queramos suponer se adhiere un hombre a lo falso no diremos nunca que tiene certidumbre de ello, porque por certidumbre entendemos algo positivo (*véase Proposición* 43 *y su Escolio*) y no la privación de duda. Y por privación de certidumbre entendemos la falsedad. Pero, para explicar con más amplitud la Proposición precedente, resta hacer algunas advertencias y responder además a las objeciones que pueden oponerse a nuestra doctrina, y en fin, para alejar todo escrúpulo, he creído que valía la pena de indicar algunas ventajas prácticas de esta doctrina. Digo algunas ventajas, porque las principales se conocerán mejor por lo que diremos en la quinta Parte.

Comenzaré, pues, por el primer punto y advertiré a los lectores que deben distinguir cuidadosamente entre una idea o una concepción

del alma y las imágenes de las cosas que imaginamos. Es necesario también que distingan entre las ideas y las palabras con que designamos las cosas. Porque, en efecto, muchos hombres o confunden enteramente esas tres cosas, las imágenes, las palabras y las ideas, o no las distinguen con suficiente cuidado, o en fin, no aportan a esta distinción bastante prudencia, e ignoran por completo esa doctrina de la voluntad, cuyo conocimiento es de todo punto indispensable tanto para la especulación como para la sabia ordenación de la vida. Los que hacen consistir las ideas en las imágenes que se forman en nosotros por el encuentro de los cuerpos, se persuaden de que las ideas de las cosas, a semejanza de las cuales no podemos formar imagen alguna, no son ideas, sino solamente ficciones que forjamos por el libre arbitrio de la voluntad; miran, pues, las ideas como las mudas pinturas de un lienzo, y ocupado el espíritu con este prejuicio, no ven que una idea, en tanto que lo es, envuelve una afirmación o una negación. Los que confunden las palabras con la idea o con la afirmación que envuelve la idea, creen que pueden querer de modo contrario a su sentimiento porque, de palabra solamente, afirmen o nieguen alguna cosa contraria a su sentimiento. Será fácil rechazar esos prejuicios, considerando la naturaleza del pensamiento, que envuelve en algún modo el concepto de la extensión, y se conocerá así claramente que la idea (puesto que es un modo de pensar) no consiste ni en la imagen de alguna cosa ni en las palabras. En efecto: la esencia de las palabras y la de las imágenes es constituida solamente por los movimientos corporales, que no envuelven en modo alguno el concepto del pensamiento.

Bastarán a este objeto estas breves advertencias; pasemos, pues, a las objeciones que puedan hacérsenos. Consiste la *primera* en que se cree establecido que la voluntad se extiende más lejos que el entendimiento y es así diferente de él. En cuanto a la razón porque se piensa que la voluntad se extiende más lejos que el entendimiento, se funda en que según se dice se sabe por experiencia que no se tiene necesidad de una facultad de asentir, es decir, de afirmar y de negar, mayor que la que tenemos, para asentir a una infinidad de cosas que no percibimos, mientras que necesitaríamos de una facultad mayor para conocer. La voluntad se distingue, por tanto, del entendimiento en que es finita, mientras que aquél es infinito. Se nos puede objetar en *segundo lugar* que si hay una cosa que parezca claramente demostrada por la experiencia, es que podemos suspender nuestro juicio y no asentir a las cosas que percibimos; y esto se confirma por el hecho de que no se dice de nadie que se equivoca en tanto percibe alguna cosa, sino solamente en tanto que da o refusa su asentimiento. El que, por ejemplo, forja un caballo alado, no declara por esto que existe un caballo alado, es decir, que no se equivoca por esto, a menos que declare a la vez que existe un caballo alado; la experiencia, pues, parece demostrar claramente que la voluntad, es decir, la facultad de asentir, es libre y distinta de la facultad de conocer. Se puede

objetar en *tercer lugar* que una afirmación no parece contener más realidad que otra; es decir, no parecemos necesitar de un poder mayor para afirmar que lo que es verdadero lo es, que para afirmar que alguna cosa que es falsa, es verdadera; mientras que, por el contrario, percibimos que una idea tiene más realidad o perfección que otra; cuanto más sobrepujen unos objetos a otros, tanto más perfectas serán también sus ideas; con esto parece establecerse otra diferencia entre la voluntad y el entendimiento. Se puede objetar en *cuarto lugar* que si el hombre no obra por la libertad de su voluntad, ¿qué sucedería en el caso de que estuviese en equilibrio como el asno de Buridán? ¿Perecería de hambre y de sed? Si lo declaro así, parecerá que concibo un asno o una figura de hombre inanimada, y no un hombre; si lo niego, declaro, pues, que el hombre se determina a sí mismo, y, por consecuencia, que tiene la facultad de decidir y de hacer todo lo que quiere. Puede ser y hay aún otras objeciones posibles. Como, sin embargo, no es mi intención insertar aquí los desvaríos de cada uno, no responderé más que a estas cuatro objeciones, y lo haré lo más brevemente posible. Por lo que se refiere a la *primera*, concedo que la voluntad se extienda más lejos que el entendimiento, si por entendimiento se entiende solamente las ideas claras y distintas; pero niego que la voluntad se extienda más lejos que las percepciones, o dicho de otro modo, que la facultad de concebir; y en verdad, no veo por qué es infinita la facultad de querer y no la de sentir; en efecto, como por la misma facultad de querer; podemos afirmar una infinidad de cosas (no obstante, una después de otra, porque no podemos afirmar una infinidad); podemos también, por la facultad de sentir, sentir o percibir una infinidad de cuerpos (bien entendido, uno después de otro). ¿Se dirá que hay infinidad de cosas que no podemos percibir? Replico: esas cosas no podemos aprehenderlas por pensamiento alguno y, por consecuencia, por facultad alguna de querer. Pero, se insistirá, si Dios quisiera que las percibiésemos también, debería darnos, ciertamente, una facultad mayor de percibir, pero no una facultad mayor de querer que la que nos ha dado. Lo que viene a decir: si Dios quisiera hacer que conociésemos una infinidad de otros seres, sería necesario, ciertamente, que nos diese un entendimiento más grande que el que nos ha dado, a fin de abrazar esta infinidad, pero no una idea más general del ser. Porque hemos demostrado que la voluntad es un ser general; en otros términos: una idea por medio de la cual explicamos todas las voliciones singulares, es decir, lo que es común a todas. Puesto que se cree que esta idea común o general de todas las voliciones es una facultad, no debe extrañarnos se diga que esta facultad se extiende hasta lo infinito y más allá de los límites del entendimiento. En efecto, lo general se dice igualmente de uno y de varios individuos y de una infinidad. Respondo a la *segunda objeción* negando tengamos libre poder de suspender el juicio. Cuando decimos que alguno suspende su juicio, sólo decimos que ve que no percibe una cosa adecuadamente.

La suspensión del juicio es, pues, en realidad, una percepción, y no una libre voluntad. Para comprender esto mejor, concibamos un niño que imagine un caballo alado y no imagine ningún otro. Puesto que esta imaginación envuelve la existencia del caballo (*Corolario de la Proposición* 17) y puesto que el niño no percibe nada que excluya la existencia del caballo, considerará necesariamente el caballo como presente y no podrá dudar de su existencia, aunque no tenga la certidumbre de ella. Experimentamos esto todos los días en el sueño, y no pienso haya nadie que opine que, mientras sueña tiene el libre poder de suspender su juicio sobre lo que sueña y de hacer que no sueñe lo que sueña que ve; y, sin embargo, sucede que, aun en sueños, suspendemos nuestro juicio, a saber: cuando soñamos que soñamos. Concedo ahora que nadie se engaña en tanto que percibe, es decir, que las imaginaciones del alma consideradas en sí mismas no envuelven especie alguna de error (*véase Escolio de la Proposición* 17); pero niego que un hombre no afirme nada en tanto que percibe. ¿Qué es, en efecto, percibir un caballo alado sino afirmar la existencia de un caballo con alas? Si el alma, fuera del caballo alado, no percibe ninguno otro, le considerará como si le tuviese presente, y no tendrá motivo alguno para dudar de su existencia ni facultad alguna de no sentir, a menos que la imaginación del caballo alado es una idea que excluya la existencia de ese mismo caballo, o que el alma perciba que la idea que tiene del caballo es inadecuada, en cuyo caso se negará necesariamente de ella. Con esto creo haber dado de antemano mi respuesta a la tercera objeción; la voluntad es algo general que se une a todas las ideas y significa solamente lo que es común a todas; o dicho de otro modo, es la afirmación cuya esencia adecuada, concedida así abstractamente, debe por esta razón existir en cada idea, y, a este respecto solo, es la misma en todas; pero no en tanto se la considera como constituyendo la esencia de la idea, porque en ese sentido las afirmaciones singulares difieren entre sí tanto como las ideas. Por ejemplo, la afirmación que envuelve la idea del círculo difiere de la que envuelve la idea del triángulo tanto como la idea del círculo de la del triángulo. Prosiguiendo, niego absolutamente que necesitemos de una potencia igual de pensar para afirmar que lo que es verdadero es verdadero, y para afirmar que lo que es falso es verdadero. Porque estas dos afirmaciones, si se considera el pensamiento, sostienen la misma relación una con otra que el ser y el no ser, puesto que no hay en las ideas nada positivo que constituya la forma de la falsedad (*véanse Proposición* 35 *con su Escolio y el Escolio de la Proposición* 47). Conviene, pues, observar aquí, sobre todo, que nos engañamos fácilmente cuando confundimos las nociones generales con las singulares, los seres de razón y las abstracciones con lo real. En fin, en cuanto a la *cuarta* objeción, concedo sin dificultad que un hombre, colocado en una disyuntiva tal (es decir, no percibiendo otra cosa que el hambre y la sed, y teniendo a igual distancia de sí un alimento y una bebida)

perezca de hambre y de sed. ¿Se me pregunta si un hombre así debe ser estimado más bien como un asno que como un hombre? Respondo que no sé nada de ello; tampoco sé en qué estima debe tenerse a un hombre que se cuelga, a los niños, a los estúpidos, a los dementes.

No resta más que indicar cuán útil es para la vida el conocimiento de esta doctrina, lo que veremos fácilmente por lo que prosigue. 1º Es útil porque nos enseña que obramos por el solo hecho de Dios y participamos de la naturaleza divina y esto tanto más cuanto hacemos acciones más perfectas y conocemos más y más a Dios. Esta doctrina además de tranquilizar al alma en todos respectos tiene también la ventaja de enseñarnos en qué consiste nuestra más alta felicidad o beatitud a saber, sólo en el conocimiento de Dios, por el que somos inducidos a ejecutar únicamente las acciones que aconsejan el amor y la piedad. Por él vemos claramente hasta qué punto se alejan de la apreciación verdadera de la virtud los que, para ser virtuosos y ejecutar relevantes acciones, esperan de Dios una suprema recompensa sujetándose a las más duras servidumbres, como si la virtud y el servicio de Dios no fuesen la felicidad y la soberana libertad. 2º Es útil porque nos enseña cómo debemos comportarnos en lo tocante a los sucesos de la fortuna, es decir, a aquellos que no están en nuestro poder, en otros términos con relación a las cosas que no se siguen de nuestra naturaleza, a saber: esperar y soportar con alma igual uno y otro aspecto de la fortuna, puesto que todas las cosas se siguen del decreto eterno de Dios, con la misma necesidad que se sigue de la esencia del triángulo que sus tres ángulos equivalgan a dos rectos. 3º Esta doctrina es útil a la vida social porque nos enseña a no odiar ni despreciar a nadie, a no burlarnos ni sentir cólera contra persona alguna, a no envidiar a los demás. Enseña también a cada uno a estar contento con lo que tiene, y a ayudar a su prójimo, no por una piedad femenil, por parcialidad o superstición, sino sólo bajo el gobierno de la razón, es decir, según demanden el tiempo y la coyuntura, como demostraré en la parte tercera. 4º Esta doctrina es también útil en alto grado para la sociedad común porque enseña la condición conforme a la cual deben ser gobernados y dirigidos los conciudadanos, no para que sean esclavos, sino para que hagan libremente lo mejor. Termino con esto lo que había decidido indicar en este Escolio, y pongo fin a la segunda parte, en que creo haber explicado la naturaleza del alma humana y sus propiedades con bastante amplitud, y, hasta donde permite la dificultad de la materia, con bastante claridad; también creo haber dado en ella una exposición de que se pueden sacar bellas conclusiones, útiles en el más alto grado, y de necesario conocimiento, como se establecerá en parte en lo que sigue.

Tercera Parte

DEL ORIGEN DE LA NATURALEZA DE LAS AFECCIONES

La mayor parte de los que han escrito sobre las afecciones y sobre la dirección de la vida humana, parecen no tratar de cosas naturales que se siguen de las leyes comunes de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de la naturaleza. Se diría, en verdad, que conciben al hombre en la naturaleza como un imperio en otro imperio. Creen, efectivamente, que el hombre turba el orden de la naturaleza en vez de seguirle, que tiene sobre sus propias acciones un poder absoluto y sólo toma de sí mismo su determinación. Buscan la causa de la impotencia y de la inconstancia del hombre, no en la potencia común de la naturaleza, sino en no sé qué vicio de la naturaleza humana y, por este motivo, se lamentan o se burlan de ella, la desprecian o, lo que es más frecuente, la aborrecen; el que censura con más elocuencia o mayor sublimidad la impotencia del alma humana es considerado como un ser divino. No han faltado sin duda hombres eminentes (a cuya labor e ingenio debemos mucho) que hayan escrito bellas cosas respecto de la conducta recta de la vida, y que hayan dado a los mortales consejos llenos de prudencia; pero nadie ha intentado, que yo sepa, determinar la naturaleza y la fuerza de las afecciones, y lo que puede el alma por su parte para gobernarlas. A la verdad, el muy célebre Descartes, ha admitido el poder absoluto del alma sobre sus acciones y no ignoro que ha intentado explicar las afecciones humanas por sus primeras causas y mostrar al propio tiempo porqué camino puede tomar el alma sobre las afecciones un imperio absoluto; pero, a mi entender, sólo ha demostrado la penetración de su gran talento, como estableceré en tiempo oportuno. Por el momento quiero volver a los que prefieren detestar o zaherir las afecciones y las acciones humanas a conocerlas. A estos parecerá ciertamente sorprendente que me proponga tratar de los vicios de los hombres y de sus enfermedades a la manera de los geómetras y que quiera demostrar por medio de un razonamiento riguroso lo que no cesan de proclamar contrario a la razón, vano, absurdo y digno de horror. Pero he aquí la razón en que me fundo. Nada sucede en la naturaleza que pueda atribuirse a un vicio existente en ella; la naturaleza es siempre la misma; su virtud y su potencia de obrar son siempre más y en todas partes las mismas, es decir, las leyes y reglas de la naturaleza, con arreglo a las cuales todo sucede y pasa de una forma o de otra, son siempre y en todas partes las mismas; por consecuencia,

el camino recto para conocer la naturaleza de las cosas, cualquiera que sean, debe ser también uno solo; esto es: siempre por medio de las leyes y de las reglas universales de la naturaleza. Por consiguiente, las afecciones del odio, de la cólera, de la envidia, etc., consideradas en sí mismas, se siguen de la misma necesidad y de la misma virtud de la naturaleza como las demás cosas singulares; por tanto, reconocen ciertas causas, por medio de las cuales son claramente conocidas, y tienen ciertas propiedades tan ajenas de conocimiento como las propiedades de otra cosa cualquiera, cuya sola consideración nos proporcione placer. Trataré, pues, de la naturaleza de las afecciones y de su fuerza, y del poder del alma sobre las mismas, siguiendo el mismo método de que me he servido en las partes precedentes para tratar de Dios y del alma, y consideraré las acciones y los apetitos humanos como si se tratase de líneas, de superficies y de cuerpos sólidos.

DEFINICIONES

I. Llamo causa adecuada aquella cuyo efecto se puede percibir clara y distintamente por ella misma, y causa inadecuada o parcial aquella cuyo efecto no se puede conocer por ella sola.

II. Digo que somos activos, cuando, en nosotros o fuera de nosotros, se realiza algo de que somos causa adecuada, es decir *(Definición precedente)*, cuando en nosotros, o fuera de nosotros, se sigue de nuestra naturaleza alguna cosa que se puede conocer por sí sola clara y distintamente. Por el contrario, digo que somos pasivos cuando se verifica en nosotros algo o se sigue de nuestra naturaleza alguna cosa de que sólo somos causa parcialmente.

III. Entiendo por afecciones las afecciones del cuerpo por medio de las cuales se acrecienta o disminuye, es secundada o reducida, la potencia de obrar de dicho cuerpo, y a la vez las ideas de esas afecciones.

Cuando podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entiendo por afección una acción; en los demás casos, una pasión.

POSTULADOS

I. El cuerpo humano puede ser afectado de bastantes maneras que acrecienten o disminuyan su potencia de obrar y también de otras que no hagan ni mayor ni menor su potencia de obrar.

Este Postulado o Axioma se apoya sobre el Postulado 1 *y sobre los Lemas* 5 *y* 7 *que están a continuación de la Proposición* 13, *parte II.*

II. El cuerpo humano puede experimentar un gran número de modificaciones y retener, sin embargo, las impresiones o huellas de los objetos *(véase con este motivo Postulado* 5, *parte II)* y, por consiguiente, las mismas imágenes de las cosas *(véase para su Definición el Escolio de la Proposición* 17, *parte II).*

PROPOSICIÓN I

Nuestra alma es activa en ciertas cosas, pasiva en otras, a saber: en tanto que tiene ideas adecuadas es necesariamente activa en ciertas cosas; en tanto que tiene ideas inadecuadas es necesariamente pasiva en ciertas cosas.

Demostración

Las ideas de un alma cualquiera son unas adecuadas, otras incompletas y confusas *(Escolio* 2 *de la Proposición* 40, *parte II).* Las ideas que son adecuadas en el alma de alguno son adecuadas en Dios en tanto constituye la esencia de este alma *(Corolario de la Proposición* 11, *parte II)* y las que son inadecuadas en el alma son adecuadas en Dios *(el mismo Corolario),* no en tanto constituye solamente la esencia de este alma, sino en tanto contiene también y a la vez en él las almas de otras cosas. Además, si se supone dada una idea cualquiera, debe seguirse de ella necesariamente algún efecto *(Proposición* 36, *parte I),* y Dios es causa adecuada de este efecto *(Definición* 1), no en tanto que es infinito, sino en tanto se le considera como afectado de la idea que se supone dada *(Proposición 9, parte II).* Consideremos ahora un efecto cuya causa es Dios en tanto que es afectado por una idea que es adecuada en el alma de alguno; esta misma alma es causa adecuada de ese efecto *(Corolario Proposición* 11, *parte II).* Por consiguiente, nuestra alma *(Definición* 2), en tanto tiene ideas adecuadas, es necesariamente activa en ciertas cosas; lo que constituía el primer punto. Además, por todo lo que se sigue necesariamente de una idea que es adecuada en Dios, no en tanto que tiene en él el alma solamente de un hombre determinado, sino en tanto tiene, al mismo tiempo que ella, las almas de otras cosas, el alma de ese hombre no es la causa adecuada de él, sino solamente la causa parcial *(el mismo Corolario Proposición* 11, *parte II)* por consecuencia *(Definición* 2), el alma, en tanto tiene ideas inadecuadas, es pasiva necesariamente en ciertas cosas; lo que constituía el segundo punto. Por tanto, nuestra alma, etc. C. Q. F. D.

COROLARIO

Se deduce de aquí que el alma está sometida a tantas más pasiones cuanto mas ideas inadecuadas tiene, y, por el contrario, es tanto más activa cuanto posee más ideas adecuadas.

PROPOSICIÓN II

Ni el cuerpo puede determinar el alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento o al reposo o a alguna otra manera de ser (si hay alguna otra).

Demostración

Todos los modos de pensar tienen a Dios por causa en tanto es cosa pensante, no en tanto se explica por medio de otro atributo *(Proposición 6, parte II)*. Por consiguiente, lo que determina el alma a pensar es un modo del pensar y no de la extensión, es decir (*Definición* 1, *parte II*), que no es un cuerpo; lo que constituía el primer punto. Además, el movimiento y el reposo del cuerpo deben provenir de otro cuerpo que haya sido igualmente determinado al movimiento y al reposo por otro, y, absolutamente hablando, todo lo que sobreviene en un cuerpo debe venir de Dios, en tanto se le considera como afectado de un modo de la extensión y no de su modo del pensar *(Proposición 6, parte II)*; es decir, no puede provenir del alma que *(Proposición* 11, *parte II)* es un modo de pensar; lo que constituía el segundo punto. Por tanto, ni el cuerpo, etc. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Lo que precede se comprende con más claridad por lo que se dijo en el Escolio de la Proposición 7, parte II, a saber: que el alma y el cuerpo son una sola y misma cosa que se concibe tan pronto bajo el atributo del pensamiento, como bajo el de la extensión. De donde proviene que, siendo el mismo el orden o el encadenamiento de las cosas, sea concebida la naturaleza bajo tal atributo o bajo tal otro; y, por consecuencia, que el orden de las acciones y de las pasiones de nuestro cuerpo concuerde por naturaleza con el orden de las pasiones y de las acciones del alma. Esto es evidente también por el modo con que hemos demostrado la Proposición 12, parte II. Aunque la naturaleza de las cosas no permite duda a este objeto, creo, sin embargo, que a menos que se diese a esta verdad una confirmación experimental, los hombres se dejarían difícilmente inducir a examinar este punto con espíritu independiente; tan grande es su persuasión de que el cuerpo o se mueve o cesa de moverse por mandato del alma, y realiza un gran número de actos que dependen sólo de la voluntad del alma y de su arte de pensar. Nadie ha determinado hasta el presente lo que puede el cuerpo, es decir, la experiencia no ha enseñado a nadie hasta ahora lo que, únicamente por las leyes de la naturaleza, considerada sólo como corporal, puede hacer el cuerpo y lo que no puede hacer a menos de ser determinado por el alma. Nadie conoce tan exactamente la estructura del cuerpo que haya podido explicar todas las funciones de él; no queremos decir nada aquí de lo que se observa tantas veces en los animales, que excede en mucho la sagacidad humana, y de lo que hacen con frecuencia los sonámbulos durante el sueño y que no osarían hacer durante la vigilia; esto demuestra bastante que el cuerpo puede únicamente por las leyes de su naturaleza ejecutar

muchas cosas que causan asombro a su alma. Nadie sabe tampoco en qué condiciones ni por cuáles medios mueve el alma al cuerpo, ni cuántos grados de movimiento puede imprimirle, ni con qué rapidez puede moverle. De donde se deduce que los hombres, cuando dicen que tal o cual acción del cuerpo proviene del alma, y que ésta tiene imperio sobre el cuerpo, no saben lo que se dicen, y no hacen otra cosa que confesar en un lenguaje especioso su ignorancia de la verdadera causa de una acción que no exista en ellos asombro. Se dirá que, ya se sepa o se ignore por qué medios mueve el alma al cuerpo, se sabe, sin embargo, por experiencia, que el cuerpo sería inerte si el alma humana no fuese apta para pensar. Se sabe también, por experiencia, que está igualmente en poder del alma que hablemos y callemos y bastantes otras cosas que, por consecuencia, se cree dependen del mandato del alma. En cuanto al *primer* argumento, pregunto a los que invocan la experiencia si ella no enseña también que si, por su parte, el cuerpo estuviese inerte, el alma estaría privada al propio tiempo de la aptitud de pensar. Cuando el cuerpo reposa durante el sueño, el alma permanece dormida con él y no tiene el poder de pensar como durante la vigilia. Todos saben también por experiencia, según creo, que el alma no es siempre igualmente apta para pensar sobre un mismo objeto, y que en proporción de la aptitud del cuerpo para prestarse a la impresión de la imagen de tal o cual objeto, el alma es también más apta para considerar ese mismo objeto. Se dirá que es imposible atribuir únicamente a las leyes de la naturaleza, considerada sólo corporalmente, las causas de los edificios, de las pinturas y demás cosas de esta especie que se hacen sólo por el arte del hombre, y que el cuerpo humano, si no estuviese determinado y dirigido por el alma, no hubiera podido edificar un templo. He demostrado ya que no se sabe lo que puede el cuerpo o lo que se puede sacar de la consideración de su naturaleza propia, y que la experiencia obliga a reconocer muy a menudo que las solas leyes de la naturaleza pueden hacer lo que no se hubiera nunca creído posible sin la dirección del alma; tales son las acciones de los sonámbulos durante el sueño, que les asombran a ellos mismos cuando se despiertan. Uno a este ejemplo la estructura del cuerpo humano que excede en mucho en artificio a cuanto el arte de los hombres puede construir, para no repetir aquí lo que he demostrado anteriormente, a saber: que de la naturaleza considerada bajo un atributo cualquiera se siguen una infinidad de cosas. Por lo que se refiere al *segundo* argumento, los negocios de los hombres estarían ciertamente en mejor estado si dependiese de ellos tanto callarse como hablar; pero, según ha demostrado la experiencia superabundantemente, nada está menos en poder de los hombres que contener su lengua y nada pueden hacer menos que dirigir sus apetitos; y en esto consiste que en opinión de muchos nuestra libertad de acción exista solamente con relación a las cosas a que tendemos ligeramente, porque el apetito de ellas puede ser dominado con facilidad por el recuerdo

de alguna otra cosa recordada con frecuencia; mientras que no somos libres del todo cuando se trata de cosas a las cuales tendemos con afección viva que no puede apaciguar el recuerdo de otra cosa. Si los hombres no supieran por experiencia que muchas veces nos arrepentimos de nuestras acciones, y que a menudo, cuando estamos dominados por afecciones contrarias, vemos lo mejor y hacemos lo peor, nada les impediría creer que todas nuestras acciones son libres. Así, un niño pequeño cree apetecer libremente la leche, un joven encolerizado la venganza, un cobarde la fuga. Un hombre en estado de embriaguez cree decir también por un libre mandato del alma lo que, fuera de esa situación, quisiera haber callado; de igual modo, el que delira, el charlatán, el niño y un gran número de individuos de igual especie, creen hablar por un libre mandato del alma aun en la ocasión misma en que no pueden contener el impulso que les lleva a hablar; la experiencia, pues, hace ver tan claramente como la razón que los hombres se creen libres sólo porque tienen conciencia de sus acciones e ignoran las causas que les determinan; y, además, que los decretos del alma no son otra cosa que los apetitos mismos y varían, por consecuencia, según la disposición variable del cuerpo. En efecto, cada uno lo dirige todo según su afección, y los que están dominados por afecciones contrarias, no saben lo que quieren; los que carecen de afecciones, son empujados en un sentido o en otro por el motivo más ligero. Todo esto demuestra claramente que tanto el decreto como el apetito del alma, y la determinación del cuerpo son, por su naturaleza, cosas simultáneas, o más bien son una sola y misma cosa que llamamos decreto cuando la consideramos bajo el atributo del pensamiento y es explicada por él, y determinación cuando se la considera bajo el atributo de la extensión y se la deduce de las leyes del movimiento y del reposo; y esto se verá más claramente aún por lo que me resta que decir. Quisiera que se observase particularmente lo que sigue: por decreto del alma no podemos hacer cosa alguna cuyo recuerdo no tengamos primero. Por ejemplo, no podemos decir una palabra si no nos acordamos de ella. Por otra parte, no está en poder del alma acordarse de una cosa u olvidarla. Por consiguiente, lo que se cree que está en poder del alma será sólo que podamos decir o callar según su mandato la cosa de que nos acordemos. No obstante, cuando soñamos que hablamos, creemos hablar sólo por decreto del alma, y, sin embargo, no hablamos o si hablamos, se debe a un movimiento espontáneo del cuerpo. Soñamos también que ocultamos a los hombres ciertas cosas, por el mismo mandato del alma, en virtud del cual callamos durante la vigilia lo que sabemos. Soñamos, en fin, que hacemos por mandato del alma lo que, despiertos, no nos atreveríamos a realizar. Quisiera saber, en consecuencia, si hay en el alma dos géneros de decretos, los imaginarios y los libres. Si no se quiere llegar hasta este punto de extravagancia, habrá que conceder necesariamente que el decreto del alma, que se creía libre, no se distingue de la imaginación o del recuerdo, y no es

otra cosa que la afirmación necesariamente envuelta en la idea en tanto que es idea *(véase Proposición 49, parte II)*. Y así, esos decretos se forman en el alma con la misma necesidad que las ideas de las cosas existentes en acto. Por consiguiente, los que creen que hablan, o callan, o hacen una acción cualquiera por un libre mandato del alma, sueñan con los ojos abiertos.

PROPOSICIÓN III

Las acciones del alma nacen únicamente de las ideas adecuadas; las pasiones dependen sólo de las ideas inadecuadas.

Demostración

Lo que constituye en primer lugar la esencia del alma no es otra cosa que la idea del cuerpo existente en acto *(Proposiciones* 11 y 13, *parte II)* y esta idea *(Proposición* 15, *parte II)* se compone de muchas otras de las cuales unas son adecuadas *(Corolario de la Proposición* 38, *parte II)*, y otras inadecuadas *(Corolario de la Proposición* 29, *parte II)*. Por consiguiente, toda cosa que se sigue de la naturaleza del alma y cuya causa próxima es el alma, por la que esta cosa debe conocerse, se sigue necesariamente de una idea adecuada o inadecuada. Pero, en tanto que el alma tiene ideas inadecuadas *(Proposición* 1), es necesariamente pasiva; por consiguiente, las acciones del alma se siguen sólo de las ideas adecuadas y, por esta razón, el alma padece solamente porque tiene ideas inadecuadas. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Vemos, pues, que las pasiones no se relacionan con el alma más que en tanto tiene ella algo que envuelve una negación, es decir, en tanto se la considera como una parte de la naturaleza que no puede ser concebida clara y distintamente por ella misma sin las demás partes; y podría demostrar, con igual razonamiento, que las pasiones se relacionan con las cosas singulares del mismo modo que con el alma y no pueden percibirse en otra condición; pero mi designio es tratar aquí solamente del alma humana.

PROPOSICIÓN IV

No puede ser destruida ninguna cosa más que por una causa exterior.

Demostración

Esta proposición es evidente por sí misma, porque la definición de una cosa cualquiera afirma, pero no niega la esencia de dicha cosa; o dicho de otro modo, asienta, pero no destruye la esencia de la cosa. Por

tanto, siempre que consideremos solamente la cosa en sí misma y no las causas exteriores, no podremos encontrar en ella nada que pueda destruirla. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN V

Las cosas son de naturaleza contraria, es decir, no pueden existir en el mismo sujeto, a medida que una de ellas puede destruir a la otra.

Demostración

En efecto, si pudiesen estar de acuerdo entre sí o existir al mismo tiempo en el mismo sujeto, podría darse alguna cosa en dicho sujeto que tuviese el poder de destruirla; lo que es absurdo *(Proposición precedente).* Por consiguiente, las cosas, etc. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN VI

Cada cosa, en tanto que es en sí, se esfuerza en perseverar en su ser.

Demostración

En efecto las cosas singulares son modos por medios de los cuales se expresan de una manera cierta y determinada los atributos de Dios *(Corolario de la Proposición* 25, *parte I);* es decir *(Proposición* 34, *parte I),* cosas que expresen la potencia de Dios, por la que él es y obra, de una manera cierta y determinada; no hay en ella cosa alguna porque pueda ser destruida, es decir, que destruya su existencia *(Proposición* 4), sino, por el contrario, es opuesta a todo lo que puede impedir su existencia *(Proposición precedente);* y así, en tanto que puede y que es en sí, se esfuerza en perseverar en su ser. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN VII

El esfuerzo con que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada exterior a la esencia actual de esta cosa.

Demostración

De la esencia que se supone dada de una cosa cualquiera, se sigue necesariamente alguna cosa *(Proposición* 36, *parte I),* y las cosas no pueden nada más que lo que se sigue necesariamente de su naturaleza determinada *(Proposición* 29, *parte I);* por tanto, la potencia de una cosa cualquiera, o el esfuerzo con el que, ya sola, ya con otras, hace o se esfuerza por hacer alguna cosa, es decir *(Proposición 6, parte III),* la potencia o el esfuerzo con que trata de perseverar en su ser, no es nada exterior a la esencia actual de esta cosa. C, Q. F. D.

PROPOSICIÓN VIII

El esfuerzo con que cada cosa trata de perseverar en su ser, no envuelve tiempo alguno finito, sino en tiempo indefinido.

Demostración

En efecto, si envolviese un tiempo limitado que determinase la duración de la cosa, se seguiría de la potencia misma por la que la cosa existe, considerada sola esa potencia, que después de ese tiempo limitado la cosa no podría existir ya, sino que debería ser destruida; esto es absurdo *(Proposición 4)* por consiguiente, el esfuerzo por el que la cosa existe, no envuelve tiempo alguno definido, sino por el contrario, puesto que *(Proposición 4)*, si la cosa no es destruida por causa alguna exterior, continuará existiendo por la misma potencia porque existe actualmente, ese esfuerzo envuelve un tiempo indefinido. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN IX

El alma, en tanto tiene ideas claras y *distintas,* y *también en tanto tiene ideas confusas, se esfuerza en perseverar en su ser con una duración indefinida y tiene conciencia de su esfuerzo.*

Demostración

La esencia del alma es constituida por ideas adecuadas e inadecuadas *(como hemos demostrado en la Proposición* 3); por consecuencia *(Proposición* 7), el alma se esfuerza en perseverar en su ser en tanto tiene unas y otras ideas; y esto *(Proposición* 8), con una duración indefinida. Puesto que, por otra parte, el alma *(Proposición* 23, *parte II)* por las ideas de las afecciones del cuerpo, tiene necesariamente conciencia de sí misma, tiene *(Proposición* 7) conciencia de su esfuerzo. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Este esfuerzo, cuando se relaciona sólo con el alma, se llama voluntad; pero, cuando se relaciona a la vez con el alma y con el cuerpo, se llama apetito; el apetito no es, pues, otra cosa que la esencia misma del hombre y de la naturaleza de dicha esencia; se sigue, necesariamente, lo que sirve para su conservación; así, el hombre es determinado a realizarse. Además, no hay diferencia alguna entre el apetito y el deseo; únicamente, el deseo se relaciona generalmente en los hombres, en tanto tienen conciencia de sus apetitos y puede, por esta razón definirse en estos términos: el *deseo es el apetito con consciencia de sí mismo.* Queda, pues, establecido por todo esto que no nos esforzamos en nada, ni queremos, apetecemos o deseamos cosa alguna porque la juzguemos

buena; sino que, por el contrario, juzgamos que una cosa es buena porque nos esforzamos hacia ella, la queremos, apetecemos y deseamos.

PROPOSICIÓN X

No puede darse en el alma una idea que excluya la existencia de nuestro cuerpo, puesto que le es contraria.

Demostración

Lo que puede destruir nuestro cuerpo no puede darse en él *(Proposición* 5), y la idea de esta cosa no puede darse en Dios, en tanto tiene la idea de nuestro cuerpo *(Corolario* 11 y 13, *parte II)* no puede darse en nuestra alma; por el contrario, puesto que *(Proposiciones* 11 y 13, *parte II)* la idea del cuerpo existente en acto es lo que constituye en primer lugar la esencia de nuestra alma, lo primero y principal en nuestra alma es un esfuerzo *(Proposición* 7) para afirmar la existencia de nuestro cuerpo; y así una idea que niega la existencia de dicho cuerpo, es contraria a nuestra alma, etc. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XI

Si alguna cosa aumenta o disminuye, secunda o reduce la potencia de cobrar de nuestro cuerpo, la idea de esta cosa aumenta o disminuye, secunda o reduce la potencia de nuestra alma.

Demostración

Esta Proposición es evidente por la Proposición 7, parte II, o también por la Proposición 14, parte II.

ESCOLIO

Hemos visto que el alma, cuando es pasiva, está sujeta a grandes cambios y pasa tan pronto a una perfección mayor como a otra menor; y estas pasiones nos explican las afecciones del gozo y de la tristeza. Por gozo entenderé, por consecuencia, *una pasión por la que el alma pasa a una perfección más grande. Por tristeza, una pasión por la que pasa a una perfección menor.* Llamo además, *la afección del gozo relacionada a la vez con el alma y con el cuerpo, placer o alegría; la de la tristeza, melancolía o dolor.* Es preciso advertir, sin embargo, que el placer y el dolor se relacionan con el hombre cuando una parte de él es afectada más que las otras; la alegría y la melancolía, cuando todas las partes son igualmente afectadas. Por lo que se refiere al deseo, he explicado lo que es en el Escolio de la Proposición 9; no reconozco afección alguna primitiva fuera de estas tres; demostraré a continuación que las demás nacen de ellas. No obstante, antes de proseguir me parece conveniente explicar con mayor amplitud la Proposición de

esta parte, a fin de que se conozca mejor en qué condiciones es contraria una idea a otra.

En el Escolio de la Proposición 17, parte II, hemos demostrado que la idea que constituye la esencia del alma envuelve la existencia del cuerpo durante todo el tiempo que el cuerpo existe. Además, de lo que hemos hecho ver en el Corolario y en el Escolio de la Proposición 8, parte II, se sigue que la existencia presente de nuestra alma depende sólo de que el alma envuelva la existencia actual del cuerpo. Hemos demostrado, en fin, que la potencia del alma con que ésta imagina las cosas y se acuerda de ellas, depende también *(Proposiciones* 17 y 18, *parte II, con su Escolio)* de que el alma envuelva la existencia actual del cuerpo. De donde se deduce que la existencia presente del alma y su potencia de imaginar son destruidos tan pronto como el alma cesa de afirmar la existencia presente del cuerpo. Pero la causa porque el alma cesa de afirmar la existencia del cuerpo no puede ser el alma misma. *(Proposición* 4), y no es tampoco que el cuerpo cese de existir. Porque *(Proposición 6, parte II).* La causa porque el alma afirma la existencia del cuerpo, no es que el cuerpo haya comenzado a existir; por la misma razón, no cesa de afirmar la existencia del cuerpo porque éste cese de ser; la causa de ello *(Proposición* 17, *parte II)* es otra idea que excluye la existencia presente de nuestro cuerpo, y por consecuencia, la de nuestra alma, y que es por consiguiente, contraria a la idea que constituye la esencia de nuestra alma.

PROPOSICIÓN XII

El alma, en tanto que puede, se esfuerza en imaginar lo que acrecienta o secunda la potencia de obrar del cuerpo.

Demostración

Siempre que el cuerpo humano es afectado de una manera que envuelva la naturaleza de un cuerpo exterior, el alma humana considera ese mismo cuerpo como presente *(Proposición* 17, *parte II) y* por consecuencia *(Proposición* 7, *parte II),* siempre que el alma humana considerá un cuerpo exterior como presente, es decir, le imagine *(la misma Proposición* 17 y *Escolio),* el cuerpo humano es afectado de una manera que envuelve la naturaleza de ese mismo cuerpo exterior. Por consiguiente, siempre que el alma imagine lo que acrecienta o secunda la potencia de obrar de nuestro cuerpo, el cuerpo es afectado por maneras de ser que acrecientan o secundan su potencia de obrar *(Postulado* 1); y, por consecuencia *(Proposición* 2), la potencia de pensar del alma es también acrecentada o secundada; el alma, pues, en tanto que puede, se esfuerza en imaginar tal cosa. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XIII

Cuando el alma imagina lo que disminuye o reduce la potencia de obrar del cuerpo, se esfuerza, en tanto que puede, en acordarse de cosas que excluyan la existencia de lo que ella imagina.

Demostración

Siempre que el alma imagina una cosa así, disminuirá o se reducirá la potencia del alma y la del cuerpo (como hemos demostrado en la *Proposición precedente):* sin embargo imaginará esa cosa hasta que imagine otra que excluya la existencia presente de la primera *(Proposición* 17, *parte II):* es decir (como acabamos de demostrar) la potencia del alma y la del cuerpo disminuirá o se reducirá hasta que el alma imagine otra cosa que excluya la existencia de la que imagina; se esforzará; pues *(Proposición 9, parte III),* tanto como pueda, en imaginar esa otra cosa o en acordarse de ella. C. Q. F. D.

COROLARIO

Se deduce de aquí que el alma tiene aversión a imaginar lo que disminuye o reduce su propia potencia de obrar y la del cuerpo.

ESCOLIO

Por esto conocemos claramente lo que es el amor y lo que es el odio. *El amor no es otra cosa que un gozo a que acompaña la idea de una causa exterior; el odio es sólo una tristeza a que acompaña la idea de una causa exterior.* Vemos, además, que el que ama se esfuerza necesariamente en tener presente y en conservar la cosa que ama; por el contrario, el que odia se esfuerza por alejar y destruir la cosa odiada. Más adelante trataremos de todo esto con mayor amplitud.

PROPOSICIÓN XIV

Si el alma ha sido afectada una vez por dos afecciones al mismo tiempo, tan pronto como más tarde sea afectada por una, será afectada también por la otra.

Demostración

Si el cuerpo humano ha sido afectado una vez y al mismo tiempo por dos cuerpos, tan pronto como más tarde imagine el alma a uno de ellos se acordará también del otro *(Proposición* 18, *parte II).* Pero las imaginaciones del alma indican las afecciones de nuestro cuerpo más bien que la naturaleza de los cuerpos exteriores *(Corolario* 2 *de la Proposición* 16, *parte II);* por tanto, si el cuerpo y, por consecuencia, el alma, han sido afectados una vez por dos afecciones al mismo tiempo,

tan pronto como más tarde lo sea por una de ellas, lo serán también por la otra. C.Q.F.D.

PROPOSICIÓN XV

Una cosa cualquiera puede ser por accidente causa de gozo, de tristeza o de deseo.

Demostración

Supongamos que el alma sea afectada al mismo tiempo por dos afecciones, una de las cuales no acreciente ni disminuya su potencia de obrar y la otra la acreciente o la disminuya (*véase Postulado* 1). Es evidente, por la Proposición anterior, que si más tarde llega a ser afectada el alma por la primera por la acción de una causa que la produzca verdaderamente y que (según la hipótesis), no acreciente por sí misma ni disminuya la potencia de pensar del alma, experimentará acto continuo la segunda afección que acrecienta o disminuye su potencia de pensar, es decir (*Escolio de la Proposición* 11) será afectada de gozo o de tristeza, y, por consiguiente, la cosa causante de la primera afección será, no por sí misma, sino por accidente, causa de gozo o de tristeza. Se puede ver con facilidad de la misma manera que esta cosa puede ser por accidente causa de un deseo. C.Q. F. D.

COROLARIO

Sólo porque hayamos considerado una cosa estando afectados de un gozo o de una tristeza cuya causa eficiente no era dicha cosa, podemos amarla u odiarla.

Demostración

En efecto, ocurre por esto solo (*Proposición* 14) que el alma, imaginando más tarde aquella cosa, experimenta una afección de gozo o de tristeza, es decir (*Escolio de la Proposición* 11), es acrecentada o disminuida la potencia del alma y del cuerpo, y, por consiguiente (*Proposición* 12), el alma desea o repugna imaginarla (*Corolario de la Proposición* 13), es decir (*Escolio de la Proposición* 13), la ama o la odia. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Comprendemos por esto cómo puede suceder que amemos ciertas cosas o las tengamos odio sin que reconozcamos causa alguna para ello, sino solamente por simpatía (según se dice) o por antipatía. Dichos objetos nos afectan de gozo o de tristeza porque tienen algún rasgo semejante con los objetos que nos afectan habitualmente de esos sentimientos, como demostraré en la Proposición siguiente. Sé que los

autores que introdujeron los nombres de simpatía y antipatía, quisieron significar con ello ciertas cualidades ocultas de las cosas; sin embargo, creo que es lícito entender también por esas palabras cualidades conocidas o manifiestas.

PROPOSICIÓN XVI

Sólo porque imaginemos que una cosa tiene algún rasgo semejante con un objeto que afecte habitualmente el alma de gozo o de tristeza, y aunque el rasgo por el que dicha cosa se parezca a ese objeto no sea la causa eficiente de aquellas afecciones, amaremos u odiaremos esa cosa.

Demostración

Supongamos que hemos considerado en el objeto, con una afección de gozo o de tristeza, el rasgo semejante que tiene la cosa con el objeto; por consiguiente *(Proposición* 14), cuando el alma sea afectada por la imagen de ese rasgo, experimentará acto continuo una u otra de aquellas afecciones, y, por consecuencia, la cosa en que percibimos dicho rasgo será por accidente *(Proposición* 15) causa de gozo o de tristeza; y así *(por el Corolario precedente)* la amaremos o la odiaremos, aunque el rasgo por el que ella se parece al objeto, no sea la causa eficiente de aquellas afecciones. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XVII

Si imaginamos que una cosa que nos hace experimentar habitualmente una afección de tristeza tiene algún rasgo semejante con otra que nos hace experimentar habitualmente una afección de gozo igualmente grande, la odiaremos y *la amaremos al mismo tiempo.*

Demostración

En efecto, si suponemos que esta cosa es causa por sí misma de tristeza, la odiaremos, en tanto que la imaginamos afectada de esta suerte *(Escolio de la Proposición* 13); si, además, tiene algún rasgo semejante con otra que nos haga experimentar habitualmente una afección de gozo igualmente grande, la amaremos con igual esfuerzo *(Proposición precedente);* por consiguiente, la odiaremos y la amaremos al mismo tiempo. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Ese *estado del alma, que nace de dos afecciones contrarias,* se llama *fluctuación del alma;* es, con respecto a la afección, lo que la duda a la imaginación *(véase el Escolio de la Proposición 44, parte II);* no hay más diferencia entre la fluctuación del alma y la duda que del más al menos. Se debe observar que si en la precedente Proposición he deduci-

do las fluctuaciones del alma de causas que producen por sí mismas una de las dos afecciones, y la otra por accidente, lo he hecho de este modo porque las Proposiciones anteriores hacen así más cómoda la deducción; pero niego que las fluctuaciones del alma nazcan por lo general de un objeto que sea la causa eficiente de una otra afección. El cuerpo humano se compone *(Postulado* 1, *parte II)* de un gran número de individuos de distinta naturaleza, y por tanto, puede ser afectado *(véase el Axioma* 1 *que está a continuación del Lema* 3 *que sigue a la Proposición* 13, *parte II)* de maneras muy numerosas y diversas por un solo cuerpo; por otra parte, como una sola cosa puede ser afectada de muchas maneras, podrá afectar también una sola parte del cuerpo de maneras diversas y múltiples. Por lo que podemos fácilmente concebir que un solo objeto puede ser causa de afecciones contrarias y múltiples.

PROPOSICIÓN XVIII

El hombre experimenta ante la imagen de una cosa pasada o futura la misma afección de gozo o tristeza que ante la imagen de una cosa presente.

Demostración

Siempre que el hombre sea afectado por la imagen de una cosa, la considerará presente aunque no exista *(Proposición* 17, *parte II, con su Corolario),* y sólo la imaginará pasada o futura cuando su imagen vaya unida a la del tiempo pasado o futuro *(véase el Escolio de la Proposición 44, parte II);* la imagen de una cosa, considerada en sí misma, es siempre igual, ya se la relacione al pasado, al futuro, o al presente; es decir *(Corolario de la Proposición* 16, *parte III),* el estado del cuerpo, o su afección, es el mismo, ya sea la imagen la de una cosa pasada o futura, ya sea la de una cosa presente; y, por tanto, la afección de gozo o de tristeza será la misma, ya sea la imagen la de una cosa pasada o futura o la de una cosa presente. C. Q. F. D.

ESCOLIO 1

Llamo aquí a una cosa pasada o futura en tanto que hemos sido o seremos afectados por ella. Por ejemplo, en tanto que la hemos visto o la veremos, que ha servido o servirá para nuestra afección, que nos ha causado o nos causará perjuicio, etc. En tanto que la imaginamos así, afirmamos su existencia; es decir, el cuerpo no experimenta afección alguna que excluya la existencia de la cosa, y así *(Proposición* 17, *parte II),* el cuerpo es afectado por la imagen de dicha cosa de la misma manera que si estuviese presente. Sin embargo, ocurre la mayor parte de las veces que habiendo hecho ya las personas más de una experiencia durante el tiempo que han considerado una cosa como

futura o pasada, están fluctuantes y tienen comúnmente por dudoso el resultado de ella *(véase el Escolio de la Proposición 44, parte II)*; por tanto, las afecciones nacidas de semejantes imágenes no son tan constantes, y están generalmente turbadas por imágenes de cosas diferentes, hasta que se ha adquirido alguna certidumbre respecto del resultado de la cosa.

ESCOLIO II

Conocemos por lo que acaba de decirse lo que son la esperanza, el temor, la seguridad, la desesperación, la expansión del ánimo y la opresión de conciencia. La *esperanza* no es otra *cosa que un gozo inconstante nacido de la imagen de una cosa futura o pasada cuyo resultado es tenido por dudoso*. Por el contrario, el *temor* es una tristeza inconstante nacida igualmente de la imagen de una cosa dudosa. Si se quita la duda de esas afecciones, la esperanza se convertirá en *seguridad* y el temor en *desesperación*. Entiendo *un gozo o una tristeza nacida de la imagen de una cosa que nos ha afectado de temor o de esperanza*. La expansión del ánimo es un gozo nacido de la imagen de una cosa pasada cuyo resultado hemos tenido como dudoso. La opresión de conciencia, en fin, es la tristeza opuesta a la expansión de ánimo.

PROPOSICIÓN XIX

El que imagine que es destruido lo que ama estará contristado, y si lo imagina conservado estará alegre.

Demostración

El alma se esfuerza, en cuanto le es posible, en imaginar lo que acrecienta o secunda la potencia de obrar del cuerpo *(Proposición* 12), es decir *(Escolio de la Proposición* 13), lo que ella ama. La imaginación es secundada por lo que asienta la existencia, y, por el contrario, es reducida por lo que la excluye *(Proposición* 17, *parte II)* por consiguiente, las imágenes de las cosas que asientan la existencia de la cosa amada secundan el esfuerzo que hace el alma para imaginarlo así, es decir *(Escolio de la Proposición* 11), afectan el alma de gozo; por el contrario, las cosas que excluyen la existencia de la cosa amada, reducen ese esfuerzo del alma, es decir *(el mismo Escolio)*, afectan el alma de tristeza. Por tanto, el que imagine que es destruido lo que ama estará contristado, etc. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XX

El que imagine que es destruido lo que odia, estará alegre.

Demostración

El alma *(Proposición* 13) se esfuerza en imaginar lo que excluye la existencia de las cosas que disminuyen o reducen la potencia de obrar del cuerpo; es decir *(Escolio de la misma Proposición)*, se esfuerza en imaginar lo que excluye la existencia de las cosas que odia; y así, la imagen de una cosa que excluya la existencia de lo que el alma odia, secunda ese esfuerzo del alma, es decir *(Escolio de la Proposición* 11), la afecta de gozo. Por tanto, el que imagine que es destruido lo que odia, estará gozoso. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXI

El que imagine lo que ama afectado de gozo o de tristeza, estará igualmente afectado de gozo o tristeza; y una y otra afección serán mayores o menores en el amante según lo sean en la cosa amada.

Demostración

Como hemos demostrado en la Proposición 19, las imágenes de las cosas que asientan la existencia de la cosa amada, secundan el esfuerzo que hace el alma para imaginar dicha cosa. El gozo asienta la existencia de la cosa gozosa, y esto tanto más cuanto mayor es la afección de gozo, porque *(Escolio de la Proposición* 11) es un paso para una perfección más grande; por consiguiente, la imagen del gozo de la cosa amada secunda en el amante el esfuerzo del alma, es decir *(Escolio de la Proposición* 11), afecta de gozo al amante tanto más cuanto mayor haya sido esa afección en la cosa amada. Lo que constituía el primer punto. Cuando una cosa está afectada de tristeza, es destruida en cierto modo, y esto tanto más cuanto está afectado de una tristeza mayor *(el mismo Escolio de la Proposición* 11); y así, *(Proposición* 19) el que imagina que lo que ama está afectado de tristeza, está afectado igualmente por ella, y esto tanto más cuando esta afección haya sido más grande en la cosa amada. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXII

Si imaginamos que alguno afecta de gozo la cosa que amamos, seremos afectados de amor hacia él. Por el contrario, si imaginamos que la afecta de tristeza, seremos afectados de odio contra él.

Demostración

El que afecta de gozo o de tristeza la cosa que amamos, nos afecta también de gozo o de tristeza, puesto que imaginamos la cosa que amamos afectada de este gozo o de esta tristeza *(Proposición precedente)*. Pero se supone que la idea de una causa exterior acompaña este gozo

o esta tristeza; por consiguiente *(Escolio de la Proposición* 13), si imaginamos que alguno afecta de gozo o de tristeza la cosa que amamos, seremos afectados de amor o de odio contra él. C. Q. F. D.

ESCOLIO

La Proposición 21 no explica lo que es la *conmiseración,* que podemos definir diciendo que es *la tristeza nacida del perjuicio de otro.* No sé qué nombre debe darse al gozo nacido del bien ajeno. Llamaremos, además, estimación al amor que nos inspira el que ha hecho bien a otro, y por el contrario indignación al odio que experimentamos hacia el que ha hecho daño a alguno. Debe observarse, en fin, que no sentimos solamente conmiseración hacia una cosa que hemos amado *(como se ha demostrado en la Proposición* 21), sino también hacia una cosa que no nos ha producido afección de ninguna clase, siempre que las juzguemos semejante a nosotros *(como haré ver más adelante).* Por consecuencia, miramos también con estima al que ha hecho bien a nuestros semejantes o nos indignamos contra el que les ha causado perjuicio.

PROPOSICIÓN XXIII

El que imagina lo que odia afectado de tristeza estará gozoso; si, por el contrario, lo imagina afectado de gozo estará contristado; y *una* y *otra afección serán mayores o menores, según sea mayor o menor la afección contraria en la cosa que se odia.*

Demostración

Cuando una cosa odiosa está afectada por la tristeza, es destruida en cierto modo, y esto tanto más cuanto está afectada de una tristeza mayor *(Escolio de la Proposición* 11). Por consiguiente *(Proposición* 20), el que imagina la cosa que odia afectada de tristeza, experimentará la afección contraria, que es el gozo, y esto tanto más cuanto imagina la cosa odiada afectada de una tristeza mayor; lo que constituye el primer punto. El gozo asienta la existencia de la cosa gozosa *(el mismo Escolio de la Proposición* 11), y esto tanto más cuanto se le concibe más grande. Si alguno imagina afectada de gozo la cosa que odia, esta imaginación *(Proposición* 13) reducirá su esfuerzo, es decir *(Escolio de la Proposición* 11), estará afectado de tristeza, etc. C Q. F. D.

ESCOLIO

Este gozo no puede ser sólido y sin combate interior. Porque (según acabo de demostrar en la *Proposición* 21), en tanto imaginamos una cosa semejante a nosotros experimenta una afección de la tristeza, debemos estar contristados en cierto modo; y a la inversa, si la imaginamos afectada de gozo. Pero aquí consideramos sólo el odio.

PROPOSICIÓN XXIV

Si imaginamos que alguno afecta de gozo una cosa que odiamos, estaremos afectados de odio contra él. Si, por el contrario, imaginamos que le afecta de tristeza, estaremos afectados de amor hacia él.

Demostración

Esta Proposición demuestra de la misma manera que la Proposición 22.

ESCOLIO

Esas afecciones del odio y las que se le asemejan, se reconcentran en la *envidia,* que no es otra cosa que el *odio mismo en tanto se le considera como disponiendo a un hombre a alegrarse del mal de otro, y a contristarse con su bien.*

PROPOSICIÓN XXV

Nos esforzamos en afirmar de nosotros y de la cosa amada todo lo que imaginamos la afecta o nos afecta de gozo, y, por el contrario, en negar todo lo que imaginamos la afecta o nos afecta de tristeza.

Demostración

Lo que imaginamos afecta la cosa amada de gozo o de tristeza, nos afecta también de gozo y de tristeza *(Proposición* 21). Pero el alma *(Proposición* 12) se esfuerza, tanto como puede, en imaginar lo que nos afecta de gozo, es decir *(Proposición* 17, *parte II y su Corolario),* en considerarlo como si estuviese presente; y, por el contrario *(Proposición* 13), en excluir la existencia de lo que nos afecta de tristeza; por consiguiente, nos esforzamos en afirmar de nosotros y de la cosa amada todo lo que imaginamos afecta o nos afecta de gozo, e inversamente. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXVI

Nos esforzamos en afirmar de una cosa que odiamos, todo lo que imaginamos la afecta de tristeza, y, por el contrario, en negar todo lo que imaginamos la afecta de gozo.

Demostración

Esta Proposición se deduce de la Proposición 23, como la precedente de la Proposición 21.

ESCOLIO

Vemos por éste, que sucede fácilmente que el hombre haga caso de sí mismo y de la cosa amada más de lo que es justo, y, por el contrario, menos de lo que es justo de la cosa que odia; cuando esta imaginación concierne al hombre que hace de sí mismo caso de lo justo, se llama orgullo, y es una especie de delirio, puesto que el hombre sueña con los ojos abiertos que puede todo lo que abarca con su imaginación, y considera real esta creencia y se mantiene en ella hasta que imagina algo que limite su propia potencia de obrar. *El orgullo, pues, es un gozo que nace de que el hombre hace de sí mismo más caso de lo que es justo. El gozo originado de que el hombre hace de otro más caso del debido, se llama excesiva estimación; y, en fin, menosprecio, el que nace de que se haga de otro menos caso de lo justo.*

PROPOSICIÓN XXVII

Si imaginamos que una cosa semejante a nosotros y con relación a la cual no experimentamos afección de ninguna especie, sufre alguna afección, experimentamos por esto mismo un afección semejante.

Demostración

Las imágenes de las cosas son afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como si les tuviésemos presentes *(Escolio de la Proposición* 17, *parte II),* es decir *(Proposición* 16, *parte II),* cuyas ideas envuelven la naturaleza de nuestro cuerpo y al mismo tiempo la naturaleza presente de un cuerpo exterior. Por consiguiente, si la naturaleza de un cuerpo exterior es semejante a la de nuestro cuerpo, la idea cuerpo exterior que imaginamos, envuelve una afección de nuestro cuerpo semejante a la del cuerpo exterior, y, por consecuencia, si imaginamos un semejante nuestro experimentando alguna afección esta imaginación envolverá una afección semejante de nuestro cuerpo y por esto mismo cuando imaginamos que una cosa semejante a nosotros sufre alguna afección, experimentamos una afección semejante a la suya. A la inversa, si odiásemos una cosa que nos fuese semejante, experimentaríamos *(Proposición* 23), a medida de nuestro odio una afección contraria y no semejante a la suya. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Esta imitación de las afecciones, se llama *conmiseración* cuando se trata de una tristeza *(véase el Escolio de la Proposición* 22); pero, si se trata de un deseo, se convierte *en æmulación, que no es más que el deseo de una cosa engendrado en nosotros de que imaginamos que otros seres que nos son semejantes tienen deseo de dicha cosa.*

COROLARIO I

Si imaginamos que alguno con respecto al cual no experimentamos afección de ninguna especie, afecta de gozo una cosa semejante a nosotros, seremos afectados de amor hacia él. Por el contrario, si imaginamos que le afecta de tristeza, seremos afectados de odio contra él.

Demostración

Esto se demuestra por la Proposición precedente, de la misma manera que la Proposición 22 por la 21.

COROLARIO II

Si una cosa nos inspira conmiseración, no podemos odiarla a causa de la tristeza de que nos afecta su miseria.

Demostración

En efecto, si pudiésemos odiarla, nos alegraríamos de su tristeza (*Proposición* 23), lo que va contra la hipótesis.

COROLARIO III

Si una cosa nos inspira conmiseración, nos esforzamos, en cuanto nos sea posible, en librarla de su miseria.

Demostración

Lo que afecta de tristeza la cosa que nos inspira conmiseración, nos afecta de una tristeza semejante *(Proposición precedente);* por consiguiente, nos esforzaremos en recordar todo lo que impida la existencia de dicha cosa o la destruya *(Proposición* 13), es decir *(Escolio de la Proposición 9),* tendremos apetito de destruirla o nos determinaremos a su destrucción; y así nos esforzaremos en librar de su miseria a la cosa que nos inspire conmiseración. C. Q. F. D.

ESCOLIO

La voluntad o el apetito de hacer bien, que nace de nuestra conmiseración hacia la cosa a quien queremos hacer bien, se llama *benevolencia,* y así la *benevolencia no es más que un deseo nacido de la conmiseración.* Respecto del amor y del odio que sentimos hacia el que hace bien o mal a la cosa que imaginamos semejante a nosotros, véase él Escolio de la Proposición 22.

PROPOSICIÓN XXVIII

Nos esforzamos en procurar que sobrevenga todo lo que imaginamos conduce al gozo; por el contrario, nos esforzamos en alejar o destruir todo lo que imaginamos le es contrario o conduce a la tristeza.

Demostración

Nos esforzamos en imaginar, cuanto nos es posible, lo que imaginamos conduce al gozo (*Proposición* 12); es decir (*Proposición* 17, *parte II*), nos esforzamos, cuanto podemos, en considerarlo presente o existente en acto. Pero entre el esfuerzo del alma o la potencia que tiene pensando, y el esfuerzo del cuerpo o la potencia que tiene obrando, hay por naturaleza paridad y simultaneidad (*como se deduce claramente del Corolario de la Proposición* 7 *y del Corolario de la Proposición* 2, *parte II*). Por consecuencia, hacemos esfuerzo, absolutamente hablando, para que esa cosa exista, es decir (*lo que viene a ser lo mismo según el Escolio de la Proposición 9*), tenemos apetito de ella y tendemos hacia ella; lo que constituía el primer punto. Si imaginamos ahora que lo que creemos causa de tristeza, es decir (*Escolio de la Proposición* 13) lo que odiamos, es destruido, estaremos gozosos (*Proposición* 20); y así nos esforzaremos en destruirlo (según la primera parte de esta demostración), es decir (*Proposición* 13), en alejarlo de nosotros, a fin de no considerarlo presente; lo que constituía el segundo punto. Por consiguiente, todo lo que puede conducir al gozo etc. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXIX

Nos esforzaremos asimismo en hacer todo lo que imaginamos que los hombres[1] *han de ver con gozo, y sentiremos aversión de hacer lo que imaginamos inspira aversión a los hombres.*

Demostración

Si imaginamos que los hombres aman u odian una cosa, por esta misma razón la amaremos o la odiaremos (*Proposición* 27); es decir (*Escolio de la Proposición* 13), por eso mismo nos alegrará o entristecerá la presencia de dicha cosa; y así (*Proposición precedente*), nos esforzaremos en hacer todo lo que imaginamos aman los hombres o han de ver con gozo, etc. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Este esfuerzo para hacer una cosa o para abstenernos de ella a fin solamente de agradar a los hombres, se llama *ambición*, sobre todo

---

[1] N. B. Debe entenderse aquí y en las Proposiciones siguientes los hombres con respecto a los cuales experimentemos alguna especie de afección. (*Nota del autor.*)

cuando nos esforzamos en agradar al vulgo con inclinación tal que obremos o nos abstengamos en nuestro propio perjuicio o en el de otro. Si se procede de modo contrario, se le llama humanidad. *Alabanza* es el gozo que experimentamos al imaginar la acción con que otro se ha esforzado en sernos agradable, y *censura* la tristeza que sentimos cuando la acción de otro nos inspira aversión.

PROPOSICIÓN XXX

El que hace algo que imagina afecta a los demás de gozo, estará afectado de un gozo a que acompañará la idea de sí mismo como causa, o dicho de otro modo, se considerará a sí mismo como gozo. Por el contrario, si hace alguna cosa que imagina afecta a los demás de tristeza, se considerará a sí mismo con tristeza.

Demostración

El que imagine que afecta a los demás de gozo o de tristeza, estará, por ese motivo, afectado de gozo o de tristeza *(Proposición* 27). Puesto que el hombre *(Proposiciones* 17 y 23, *parte II)* tiene conciencia de sí mismo por las afecciones que le determinan a obrar, el que hace alguna cosa que imagina afecta a los demás de gozo, estará afectado de gozo con conciencia de sí mismo como causa, es decir, se considerará a sí mismo con gozo, e inversamente. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Siendo el amor un gozo a que acompaña la idea de una causa exterior *(Escolio de la Proposición* 13), y el odio una tristeza a que acompaña también la idea de una causa exterior, este gozo y esta tristeza serán igualmente una especie de amor y de odio. No obstante, como el amor y el odio se relacionan con los objetos exteriores, designaremos aquí esas afecciones con otros nombres; llamaremos gloria a un gozo a que acompaña la idea de una causa interior, y *vergüenza* la tristeza contraria, cuando el gozo y la tristeza nacen de que los hombres se creen alabados o censurados. En otros casos, llamaremos *contento* de sí al gozo a que acompaña la idea de una causa interior, y *arrepentimiento* la tristeza opuesta a este gozo. Como puede suceder que el gozo con que alguno cree afectar a los demás sea imaginario *(Corolario de la Proposición* 17, *parte II), y* como *(Proposición* 25) cada uno se esfuerza en imaginar con relación a sí mismo todo lo que imagina le afecta de gozo, ocurrirá fácilmente que el glorioso sea orgulloso e imagine agradar a todos cuando les es insoportable.

PROPOSICIÓN XXXI

Si imaginamos que alguno ama, o desea, u odia lo que amamos, deseamos, u odiamos, nuestro amor, etcétera, llegará a ser por esto mis-

mo más constante. Si, por el contrario, imaginamos que siente aversión hacia lo que amamos, o inversamente, experimentaremos la pasión que se llama fluctuación del alma.

Demostración

Si imaginamos que uno ama alguna cosa, amaremos dicha cosa por esto mismo *(Proposición* 27). Supongamos que la amamos sin esto; nuestro amor será alimentado entonces por una causa nueva; por consecuencia amaremos de modo constante lo que amamos. Si imaginamos ahora que uno tiene aversión a alguna cosa, sentiremos aversión hacia ella *(la misma Proposición)* Supongamos que amamos en ese momento; sentiremos entonces por dicha cosa amor y aversión a la vez, es decir *(Escolio de la Proposición* 17), experimentaremos la pasión que se llama fluctuación del alma. C. Q. F. D.

COROLARIO

Se deduce de aquí y de la Proposición 28 que cada uno se esfuerza, en cuanto le es posible, por conseguir que todos amen lo que ama y odien lo que odia; por lo que dijo el poeta:

Amantes: queremos esperar y temer al propio tiempo; es de hierro el que ama con permiso de otro.

ESCOLIO

Ese esfuerzo para conseguir que todos aprueben el objeto de nuestro amor o de nuestro odio, es, en realidad, ambición *(véase el Escolio de La Proposición* 29); vemos de este modo que cada uno tiene, por naturaleza, el apetito de ver vivir a los demás según la propia complexión, y como todos tienen apetito igual, se estorban los unos a los otros, y queriendo todos ser alabados o amados por todos, llegan a un odio mutuo.

PROPOSICIÓN XXXII

Si imaginamos que alguno halla gozo en una cosa que sólo uno puede poseer, nos esforzaremos en conseguir que no tenga más la posesión de ella.

Demostración

Sólo porque imaginemos que alguno halla gozo en una cosa *(Proposición 27 con su Corolario* 1), la amaremos y desearemos hallar gozo en ella. Pero si imaginamos que el obstáculo para este gozo proviene de que otro halla gozo en la cosa, nos esforzaremos en conseguir que no tenga más la posesión de ella C. Q. F. D.

ESCOLIO

Vemos así que en virtud de la disposición de su naturaleza los hombres están generalmente dispuestos a sentir conmiseración por los desgraciados y a envidiar a los dichosos, y que su odio por estos últimos *(Proposición precedente)* es tanto mayor cuanto aman más lo que imaginan posee otro. Vemos, además, que la misma propiedad de la naturaleza humana de que se sigue sean misericordiosos, hace también que sean envidiosos y ambiciosos. En fin, si queremos consultar la experiencia, veremos nos enseña todo esto, sobre todo si consideramos nuestros primeros años. La experiencia nos demuestra, en efecto, que los niños, cuyo cuerpo está continuamente como en equilibrio, ríen o lloran sólo porque ven a otras personas reír o llorar, desean imitar acto continuo lo que ven hacer a los demás, y quieren, en fin, todo lo que imaginan produce a otros placer, porque, efectivamente, según hemos dicho, las imágenes de las cosas son las afecciones mismas del cuerpo humano, es decir, las maneras con que las causas exteriores afectan a dicho cuerpo y le disponen a hacer esto o aquello.

PROPOSICIÓN XXXIII

Cuando amamos una cosa semejante a nosotros, nos esforzamos, cuanto nos es posible, en conseguir que ella nos ame a su vez.

Demostración

Si amamos una cosa con preferencia a las demás, nos esforzamos, cuanto nos es posible, en imaginarla *(Proposición* 12). Si la cosa nos es semejante, nos esforzaremos en afectarla de gozo con preferencia a las demás *(Proposición* 29), o dicho de otro modo, nos esforzaremos, cuanto podamos en conseguir que la cosa amada sea afectada de un gozo a que acompañe la idea de nosotros mismos, es decir *(Escolio de la Proposición* 13), que nos ame a su vez. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXXIV

Cuanto mayor es la afección que imaginamos experimenta por nosotros la cosa amada, tanto más nos gloriaremos.

Demostración

Nos esforzamos, cuanto nos es posible *(Proposición precedente)*, en conseguir que la cosa amada nos ame a su vez; es decir *(Escolio de la Proposición* 13), en que la cosa amada sea afectada de un gozo a que acompañe la idea de nosotros mismos. Por consiguiente, cuanto mayor es el gozo de que imaginamos afectada la cosa por causa nuestra, tanto más secundado es aquel esfuerzo; es decir *(Proposición* 11 *con*

su Escolio), tanto mayor es el gozo de que somos afectados. Pero, puesto que nuestro gozo proviene de que hemos afectado de gozo a uno de nuestros semejantes, nos consideramos nosotros mismos con él *(Proposición* 30); por tanto, cuanto mayor es la afección que imaginamos experimenta por nosotros la cosa amada, más grande es el gozo con que nos consideramos nosotros mismos, es decir, tanto más nos gloriaremos. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXXV

Si alguno imagina que otro se une a la cosa amada por medio del mismo lazo de amistad, o de otro más estrecho que el lazo por el cual la poseía él solo, será afectado de odio hacia la cosa amada, y sentirá envidia del otro.

Demostración

Cuanto más grande sea el amor por el de que imagine afectada la cosa amada, tanto más se gloriará *(Proposición precedente),* es decir, estará gozoso *(Escolio de la Proposición* 30); se esforzará, pues *(Proposición* 28), cuanto pueda, en imaginar la cosa amada unida a él lo más estrechamente posible; y este esfuerzo o este apetito es alimentado aun si imagina que un tercero desea para él la misma cosa *(Proposición* 31). Pero se supone reducido ese apetito o ese esfuerzo por la imagen de la cosa amada acompañada del que se une a ella; por consiguiente, será por esto mismo *(Escolio de la Proposición* 11) afectado de una tristeza que acompañe como causa la idea de la cosa amada, y al mismo tiempo la imagen de otro; es decir *(Escolio de la Proposición* 13), será afectado de odio hacia la cosa amada y al mismo tiempo hacia ese otro *(Corolario de la Proposición* 15), y sentirá envidia de él porque *(Proposición* 23) halla placer en la cosa amada. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Ese odio hacia una cosa amada unido a la envidia se llama *celos* y así los *celos,* no son más que una fluctuación del alma nacida de que hay en ella a la vez odio y amor, acompañados de la idea de otro que nos inspira envidia. Además, ese odio hacia la cosa amada es más grande a proporción del gozo de que el que siente celos acostumbra a estar afectado por el amor que experimentaba hacia él la cosa amada, y a proporción también del sentimiento de que estaba afectado con relación a aquel que imagina se une a la cosa amada. Si le odiaba, odiará por esto mismo *(Proposición* 24) la cosa amada, puesto que la imagina afectando de gozo lo que él odia; y también *(Corolario de la Proposición* 15) porque se ve obligado a unir la imagen de la cosa amada con la imagen del que odia. Esta última razón se encuentra generalmente en el amor que inspira una mujer; el que imagina que la mujer amada se entrega a otro estará contristado, no solamente por-

que es reducido su propio apetito, sino también porque se ve obligado a unir la imagen de la cosa amada a las partes vergonzosas y a las excreciones del otro, y siente aversión por ella; a lo que se añade, en fin, que el celoso no es acogido por la cosa amada con el mismo rostro que acostumbraba presentarle, y por esta causa se siente también un amante contristado, como voy a demostrar.

PROPOSICIÓN XXXVI

El que se acuerda de una cosa que le ha producido placer en una ocasión, desea poseerla con las mismas circunstancias que concurrieron en la ocasión en que le produjo placer.

Demostración

Todo lo que el hombre ha visto al mismo tiempo que la cosa que le ha producido placer, será por accidente *(Proposición* 15) causa de gozo; por consiguiente, deseará *(Proposición* 28) poseer todo esto a la vez que la cosa que le ha producido placer, es decir, deseará poseer la cosa con las mismas circunstancias que concurrieron en la primera ocasión en que le produjo placer. C. Q. F. D.

COROLARIO

Por consiguiente, si se da cuenta de que falta alguna de esas circunstancias, el amante estará contristado.

Demostración

En efecto, cuando observa de que falta alguna circunstancia, imagina en cierto modo algo que excluye la existencia de la cosa. Puesto que por amor tiene el deseo de esa cosa o de esa circunstancia *(Proposición precedente)*, en tanto imagina que falta *(Proposición* 19) estará contristado. C. Q. F. D.

ESCOLIO.

Esta tristeza, en tanto que es relativa a la ausencia de lo que amamos, se llama *anhelo frustrado.*

PROPOSICIÓN XXXVII

El deseo que nace de una tristeza o de un gozo de un amor, o de un odio, es tanto más grande cuanto la afección es mayor.

Demostración

La tristeza disminuye o reduce la potencia de obrar del hombre *(Escolio de la Proposición* 11), es decir *(Proposición* 7), el esfuerzo que

realiza el hombre para perseverar en su ser; así *(Proposición* 5), es contrario a este esfuerzo; y todo esfuerzo del hombre afectado de tristeza tiende a alejar dicha tristeza. Pero *(por la Definición de la tristeza)* cuanto mayor es la tristeza tanto mayor es la parte de la potencia de obrar del hombre a la que aquélla se opone, necesariamente; y, por consecuencia, tanto más grande es la potencia de obrar con que el hombre se esfuerza a su vez en alejar la tristeza; es decir *(Escolio de la Proposición* 9) mayor es el deseo o apetito con que se esfuerza en alejar la tristeza. Ahora, puesto que el gozo *(el mismo Escolio de la Proposición* 11) aumenta o secunda la potencia de obrar del hombre, se demuestra fácilmente de la misma manera que un hombre afectado de gozo sólo desea conservarle, y esto con un deseo tanto mayor cuanto más grande sea el gozo. En fin puesto que el amor y el odio son las afecciones mismas del gozo y de la tristeza, se deduce de igual modo que el esfuerzo, el apetito o el deseo que nace de un odio o de un amor, será más grande a proporción del amor y de odio. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXXVIII

Si alguno comienza a sentir odio hacia una cosa amada, de tal modo que el amor desaparezca enteramente, experimentará hacia ella en motivo igual, más odio que si no la hubiera amado nunca, y tanto más cuanto su amor haya sido anteriormente más grande.

Demostración

En efecto, si alguno comienza a odiar la cosa que ama, sus apetitos son reducidos en mayor número que si no la hubiese amado; porque el amor es un gozo *(Escolio de la Proposición* 13) que el hombre se esfuerza en conservar cuanto le es posible *(Proposición* 28) considerando presente la cosa amada *(el mismo Escolio)* y afectándola de gozo *(Proposición* 21) en cuanto puede. Ese esfuerzo *(Proposición precedente)* es tanto mayor cuanto el amor es más grande, lo mismo que el esfuerzo que realiza para conseguir que la cosa amada le ame a su vez *(Proposición* 33). Pero esos esfuerzos se reducen por el odio hacia la cosa amada *(Corolario de la Proposición* 13 y *Proposición* 23); por consiguiente, el amante *(Escolio de la Proposición* 11) será afectado, también por esta causa de tristeza, y tanto más cuanto su amor era más grande; es decir, además de la tristeza que fue causa del odio, nace otro de que ha amado la cosa, y, por consecuencia, considerará la cosa amada con una afección de tristeza más grande, es decir *(Escolio de la Proposición* 23), experimentará hacia ella un odio mayor que si no la hubiese amado, y tanto más grande cuanto más lo era su amor. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXXIX

El que odia a alguno se esforzará en hacerle mal, a menos que tema que por esto nazca para él un mal mayor; y, por el contrario, el que ama a alguno se esforzará por la misma ley en hacerle bien.

Demostración

Tener odio a alguno, es (*Escolio de la Proposición* 13) imaginarle como causa de tristeza; por consiguiente (*Proposición* 28), el que odia a alguno se esforzará en alejarle o destruirle.

Pero, si teme por esto para sí mismo algo más triste o, lo que es igual, un mal mayor, y cree poderle evitar no haciendo al que odia el mal que meditaba, deseará abstenerse (*la misma Proposición* 28) de hacerle daño; y esto (*Proposición* 37) con esfuerzo mayor que el que le llevaba a hacer el mal y que, por consiguiente, prevalecerá. La demostración de la segunda parte procede de lo mismo. Por tanto, el que odia a alguno, etc. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Por *bien* entiendo aquí todo género de gozo y todo lo que conduce a él, y principalmente lo que llena el intento, cualquiera que sea. Por *mal* entiendo todo género de tristeza y principalmente lo que frustra el intento. Hemos demostrado anteriormente (*Escolio de la Proposición* 9) que no deseamos cosa alguna porque la juzguemos buena, sino que, por el contrario, llamamos buena la cosa que deseamos; por consiguiente llamamos mala la cosa a que tenemos aversión. Así, cada uno juzga según su afección que una cosa es buena o mala, o mejor o peor, o en fin, que es la mejor o la peor. El avaro piensa que la abundancia de dinero es lo que hay mejor en el mundo, y la pobreza lo que hay peor. El ambicioso nada desea tanto como la gloria y nada teme tanto como la vergüenza. Lo más agradable para el envidioso es la desgracia de los demás, y lo más insoportable la dicha de otro; de este modo, cada cual juzga según su afección que una cosa es buena o mala, útil o inútil. La afección que dispone al hombre de tal manera que no quiere lo que quiere o quiere lo que no quiere, se llama *miedo;* el *miedo* no es otra cosa que el *temor en tanto dispone a un hombre a evitar un mal que juzga debe venir por medio de un mal menor (véase Proposición* 28). Si el mal de que se tiene miedo es la vergüenza, el miedo se llama *pudor.* En fin, si el deseo de evitar un mal futuro es reducido por el miedo de otro mal, de modo que no se sepa ya lo que se quiere, el temor se llama entonces *consternación*, principalmente cuando los dos males que se temen figuran entre los mayores.

PROPOSICIÓN XL

El que imagina que otro le odia y cree no haberle dado causa para ello, sentirá a su vez odio contra él.

Demostración

El que imagina a alguno afectado de odio, será afectado de odio por esto mismo *(Proposición* 27), es decir *(Escolio de la Proposición* 13), de una tristeza a que acompañe la idea de una causa exterior. Pero si no imagina causa alguna de esta tristeza, salvo el que le tiene odio, por lo mismo que imagina que alguno le odia, será afectado de una tristeza a que acompañará la idea del que le odia, o dicho de otro modo *(el mismo Escolio),* sentirá odio hacia él.

ESCOLIO

Si imagina haber dado justa causa de odio, será afectado entonces de vergüenza *(Proposición* 30 y *Escolio).* Pero esto *(Proposición* 25) sucede raramente. La reciprocidad del odio puede nacer también de que el odio vaya seguido de un esfuerzo para hacer daño al que odia *(Proposición* 39). Por consiguiente, el que imagine que alguno le odia le imagina causa de un mal o de una tristeza; y así, será afectado de una tristeza o de un temor a que acompañará como causa la idea del que le odia, o dicho de otro modo, será afectado de odio contra él, como dijimos anteriormente.

COROLARIO I

El que imagine al que ama afectado de odio contra él, estará dominado al propio tiempo por el odio y por el amor. En efecto, en tanto que imagina que otro le odia, estará determinado a odiarle a su vez *(Proposición precedente).* Pero supongamos que, a pesar de ello, le ama; estará, por consiguiente, dominado a la vez por el odio y por el amor.

COROLARIO II

El que imagine que ha recibido daño, por odio, de alguno con respecto al cual no experimentaba afección de ninguna especie, se esforzará acto continuo en devolverle ese mal.

Demostración

El que imagine a alguno afectado de odio contra él, le odiará por su parte *(Proposición precedente y Proposición* 26) y se esforzará en recordar todo lo que puede afectar a ese otro de tristeza y tratará *(Proposición* 39) de hacérsela experimentar. Pero supongamos que lo

que imagina primero en ese género es el mal que le ha sido hecho; se esforzará, pues, acto continuo en devolvérsele al otro.

ESCOLIO

El esfuerzo para hacer daño al que odiamos se llama *cólera;* el que se realiza para devolver el mal que nos ha sido hecho *venganza.*

PROPOSICIÓN XLI

Si alguno imagina que es amado por otro y cree no haberle dado causa alguna de amor (lo que según el Corolario de la Proposición 15 y la Proposición 16 puede ocurrir) le amará a su vez.

Demostración

Esta Proposición se demuestra del mismo modo que la precedente, cuyo Escolio debe verse también.

ESCOLIO

Si cree haber dado justa causa de amor, se gloriará con ello *(Proposición* 30 *con el Escolio),* lo que *(Proposición* 25) es el caso más frecuente; sucede lo contrario, según hemos dicho, cuando alguno imagina que otro le odia *(Escolio de la Proposición precedente).* El amor recíproco, y, por consecuencia, el esfuerzo para hacer bien al que nos ama y se esfuerza en hacernos bien *(la misma Proposición* 39), se llama *reconocimiento* o *gratitud;* es manifiesto que los hombres están mucho más dispuestos a la venganza que a devolver los beneficios.

COROLARIO

El que imagina ser amado por el que odia, estará dominado a la vez por el odio y por el amor. Esto se demuestra por el mismo procedimiento que el primer Corolario de la Proposición precedente.

ESCOLIO

Si el odio prevalece, se esforzará en hacer daño al que le ama; esta afección se llama *crueldad,* sobre todo si se juzga que el que ama no ha dado causa alguna común de odio.

PROPOSICIÓN XLII

El que, movido por el amor o por una esperanza de gloria, ha hecho bien a alguno, estará contristado si ve que su beneficio es recibido con ingratitud.

Demostración

El que ama una cosa semejante a sí, se esfuerza, cuanto le es posible, en hacer que le ame a su vez *(Proposición* 33). Por tanto, el que hace por amor un bien a alguno, hace esto porque anhela ser amado a su vez, es decir, con una esperanza de gloria *(Proposición* 34) o de gozo *(Escolio de la Proposición* 30); se esforzará, pues *(Proposición* 12), en imaginar, en cuanto le sea posible, esta causa de gloria o en considerarla como existente en acto. Pero supongamos que imagina otra cosa que excluye la existencia de esta causa; estará contristado por eso mismo. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XLIII

El odio se acrecienta por un odio recíproco y puede, por el contrario, ser extirpado por el amor.

Demostración

El que imagina que el que odia está afectado de odio hacia él, siente nacer en sí un odio nuevo *(Proposición* 40), aun suponiendo que el primero dure aún. Pero, si por el contrario, imagina que ese otro está afectado de amor hacia él, en tanto imagina esto se considerará a sí mismo con gozo *(Proposición* 30), y se esforzará en igual medida *(Proposición* 29) en agradar a ese otro; es decir *(Proposición* 41), se esfuerza, siempre en la misma medida, en no odiarle y en no afectarle de tristeza alguna; este esfuerzo será, por otra parte *(Proposición* 37), más grande o más pequeño a proporción de la afección de que nace; y así, si es mayor que el que nace del odio y por el que se esfuerza en afectar de tristeza al que odia *(Proposición* 26), prevalecerá sobre él y extirpará el odio del corazón. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XLIV

El odio enteramente vencido por el amor se cambia en amor, y *el amor es por este motivo más grande que si no le hubiese precedido el odio.*

Demostración

Se procede como para demostrar la Proposición 38. En efecto, el que comienza a amar la cosa que odiaba o que acostumbraba a considerar con tristeza, estará gozoso por lo mismo que ama, y a este gozo que envuelve el amor *(véase su Definición en el Escolio de la Proposición* 13), se añade el que nace de que el esfuerzo para alejar la tristeza envuelta por el odio *(como hemos demostrado en la Proposición* 37) es secundado enteramente, y va acompañado como causa de la idea del que odiaba.

ESCOLIO

Aunque esto sea así, nadie hará, sin embargo, esfuerzos para odiar a alguien o ser afectado de tristeza, a fin de disfrutar de ese gozo más grande; es decir, nadie, ante la esperanza de una indemnización, deseará hacerse daño a sí mismo y nadie querrá estar enfermo ante la esperanza de curarse. Cada uno se esforzará siempre en conservar su ser y, tanto como le sea posible, en alejar la tristeza. Si se pudiera concebir que un hombre desease tener odio a alguno a fin de experimentar en seguida por él un amor más grande, anhelaría entonces tenerle odio siempre. Porque cuanto mayor fuese el odio, tanto más grande sería el amor, y, por consecuencia, desearía siempre que el odio se acrecentase cada vez más; y, por la misma causa, se esforzaría un hombre cada vez más en estar enfermo a fin de disfrutar en seguida de un gozo más grande por el restablecimiento de su salud; se esforzaría, pues, en estar enfermo siempre, lo que *(Proposición* 6) es absurdo.

PROPOSICIÓN XLV

Si alguno que ama una cosa semejante a él imagina que otro semejante a él está afectado de odio hacia esta cosa, odiará a ese otro.

Demostración

En efecto, la cosa amada odia a su vez al que la odia *(Proposición* 40), y así, el amante que imagina que la cosa amada odia a alguno, imagina por esto mismo que la cosa amada está afectada de odio, es decir *(Escolio de la Proposición* 13), de tristeza, y, por consecuencia *(Proposición* 21), está entristecido, con acompañamiento como causa de la idea del que odia la cosa amada, es decir *(Escolio de la Proposición* 13), que odiará a ese otro. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XLVI

Si alguno ha sido afectado por otro, perteneciente a una clase o a una nación distinta, de gozo o de tristeza a que acompañe como causa la idea de ese otro bajo el nombre genérico de la clase o de la nación, no solamente amará u odiará a ese otro, sino también a todos aquellos de la misma clase o de la misma nación.

Demostración

La demostración se deduce con evidencia de la Proposición 16.

PROPOSICIÓN XLVII

El gozo nacido de que imaginamos destruida una cosa que odiamos o afectada de otro mal, no nace sin alguna tristeza del alma.

Demostración

Esto es evidente por la Proposición 27. Porque, en tanto imaginamos que una cosa semejante a nosotros está afectada de tristeza, estamos contristados en cierto modo.

ESCOLIO

Esta Proposición puede también demostrarse por el Corolario de la Proposición 17, parte II. En efecto, cada vez que nos acordamos de una cosa, aunque no exista en acto, la consideramos presente, y el cuerpo es afectado de la misma manera; por consiguiente, en tanto que es vivaz el recuerdo de la cosa, el hombre es determinado a considerarla con tristeza, y esta determinación, mientras permanece la imagen de la cosa, es reducida, a la verdad, pero no destruida, por el recuerdo de las cosas que excluyen la existencia de la cosa imaginada, y, por consecuencia, el hombre está gozoso solamente en la medida en que es reducida esta determinación, por lo que sucede que este gozo, que nace del mal de la cosa que odiamos, se renueva siempre que nos acordamos de dicha cosa. Como hemos indicado, cuando se despierta la imagen de esa cosa, puesto que envuelve la existencia de la cosa, determina al hombre a considerarla con la misma tristeza con que acostumbraba a considerarla cuando existía. Pero como ha unido a la imagen de esa cosa otras imágenes que excluyen la existencia de ella, esta determinación a la tristeza es reducida acto continuo, y el hombre se goza de nuevo, y esto siempre que la ocurrencia se repite. Por este motivo, los hombres están gozosos en todas las ocasiones en que se acuerdan de un mal ya pasado, y por esto también les satisface narrar peligros de que han sido librados. Cuando imaginan algún peligro, le consideran como futuro y están determinados a tenerle; pero esta determinación es reducida de nuevo por la idea de la libertad que unieron a la de ese peligro cuando fueron librados de él, y esta idea les devuelve de nuevo la seguridad, y, por consecuencia, están nuevamente gozosos.

PROPOSICIÓN XLVIII

El amor y el odio, por ejemplo, hacia Pedro, son destruidos si la tristeza que envuelve el segundo y el gozo que envuelve el primero van unidos a la idea de otra causa; y el amor y el odio disminuyen a medida que imaginamos que Pedro no es la sola causa de la tristeza o del gozo que envuelven esas afecciones.

Demostración

Esto es evidente por la definición del amor y del odio, que se hallará en el Escolio de la Proposición 13. En efecto, la única razón de que

el gozo sea llamado amor, y la tristeza odio hacia Pedro, es que se considera a Pedro como causa de una u otra afección. Por tanto, si esta razón se destruye total o parcialmente, la afección relacionada con Pedro será destruida o disminuida. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XLIX

El amor y el odio hacia una cosa que imaginamos libre, deben ser mayores, en motivo igual, que los que se experimentan hacia una cosa necesaria.

Demostración

Una cosa que imaginamos libre debe ser percibida por sí misma *(Definición 7, parte I)* sin necesidad de las otras. Por consiguiente, si imaginamos es causa de gozo o de tristeza, la amaremos o la odiaremos por esto mismo *(Escolio de la Proposición* 13) con el amor o el odio mas grande que pueda nacer de una afección dada *(Proposición precedente).* Pero si imaginamos necesaria la cosa que es causa de esa afección, imaginaremos entonces *(la misma Definición 7, parte I)* que es la única causa, pero que lo es conjuntamente con otras cosas, y así *(Proposición precedente)* el amor y el odio hacia ella serán menores. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Se deduce de aquí que los hombres, por considerarse libres se sienten animados los unos hacia los otros de un amor o de un odio más grandes que el que experimentan hacia otros objetos; a lo que se añade la imitación de las afecciones. Véanse con este motivo las Proposiciones 27, 34, 40 y 43.

PROPOSICIÓN L

Una cosa cualquiera puede por accidente ser causa de esperanza o de temor.

Demostración

Esta Proposición se demuestra por igual procedimiento que la Proposición 15; consúltesela al mismo tiempo que el Escolio 2 de la Proposición 18.

ESCOLIO

Las cosas que son por accidente causas de esperanza o de temor, se llaman buenos o malos presagios. Añado que esos presagios, en tanto son causa de esperanza o de temor, son *(Definición de la esperanza y del temor, véase el Escolio de la Proposición* 18) causa de gozo

o de tristeza, y, por consiguiente les amamos o les odiamos *(Proposición* 15) y tratamos de emplearles *(Proposición* 28) como medios de alcanzar lo que esperamos, o de alejarles como obstáculos o causas de temor. Además, se deduce de la Proposición 25 que estamos dispuestos por naturaleza a creer fácilmente lo que esperamos, difícilmente aquello de que sentimos miedo, y a hacer de ellos respectivamente demasiado o demasiado poco caso. De ahí nacen las supersticiones que dominan a los hombres en todas partes. Creo que no vale la pena de hablar aquí de las fluctuaciones que nacen de la esperanza y del temor, puesto que se deduce de la sola definición de esas afecciones que no hay esperanza sin temor ni temor sin esperanza *(como explicaremos con más amplitud en lugar oportuno);* y además, puesto que, en tanto que esperamos o tenemos alguna cosa, la amamos o la odiamos; y así, todo lo que hemos dicho del amor y del odio podrá aplicarse fácilmente a la esperanza y el temor.

PROPOSICIÓN LI

Diversos hombres pueden ser afectados de diferentes maneras por un solo objeto, y un mismo hombre puede ser afectado por un solo objeto de distintas maneras en diversos tiempos.

Demostración

El cuerpo humano puede ser afectado *(Postulado* 3, *parte II)* por los cuerpos exteriores de un gran número de maneras. Dos hombres pueden, por tanto, ser afectados a la vez de diversas maneras, y así *(Axioma* 1 *a que sigue el Lema* 3 *a continuación de la Proposición* 13, *parte II),* pueden ser afectados de distintas maneras por un solo objeto. El cuerpo humano puede ser afectado *(el mismo Postulado)* tan pronto de una manera como de otra; y, por consiguiente *(el mismo Axioma),* puede ser afectado por un solo objeto de diversas maneras en distintos tiempos. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Vemos así que puede suceder que uno odie lo que otro ama; y que alguno no tema lo que teme otro; que un mismo hombre ame hoy lo que odiaba anteriormente, se atreva a lo que antes le producía pavor, etc. Además, como cada uno juzga según su afección sobre lo que es bueno o malo, o mejor o peor *(Escolio de la Proposición* 39), se deduce de esto que los hombres pueden diferir tanto por el juicio como por la afección,[2] por lo que sucede que, comparando los hombres,

---

[2] N. B. He demostrado que esto podía ocurrir, aunque el alma humana fuese una parte del entendimiento divino, en el Corolario de la Proposición 11, parte II. *(Nota del autor.).*

les distinguimos por la diversidad de sus afecciones, y llamamos a unos *intrépidos,* a otros *cobardes,* a otros, en fin, con otro nombre cualquiera. Llamaremos, por ejemplo, intrépido al que desprecie el mal que tememos habitualmente; y si, además, consideramos que su deseo de hacer daño al que odia no está reducido por el temor de un mal que nos detiene habitualmente, le llamaremos *audaz.* No parecerá cobarde, el que teme un mal que tenemos costumbre de despreciar, y si, además, consideramos que un deseo está reducido por el temor de un mal que a nosotros no nos detiene, diremos que es *pusilánime, y* así juzgaremos siempre. A causa de esta naturaleza del hombre y de la inconstancia de su juicio, como también porque el hombre juzga a menudo de las cosas por su afección solamente, y porque las cosas que cree hacer en presencia del gozo o de la tristeza para procurar la venida del uno y el alejamiento de la otra *(Proposición* 28) sólo son imaginarias frecuentemente por no decir nada aquí de las demás causas de incertidumbre que he hecho ver en la segunda parte, por todas esas razones, repito, concebimos fácilmente que el hombre pueda intervenir a menudo como causa tanto de su propia tristeza como de su gozo; es decir, que esté afectado de un gozo o de una tristeza a que acompañe como causa la idea de sí propio, y de esta manera conocemos fácilmente lo que es el arrepentimiento y la satisfacción de sí mismo. *El arrepentimiento es una tristeza a que acompaña la idea de sí, y la satisfacción de sí mismo es un gozo que acompaña como causa la propia idea,* y estas afecciones son muy vivas porque los hombres se creen libres *(véase Proposición* 49).

PROPOSICIÓN LII

Si hemos visto un objeto al mismo tiempo que otros, o si imaginamos que no tiene nada que no sea común a muchos, no le consideraremos a la vez que el que imaginamos tiene alguna cosa singular.

Demostración

Siempre que imaginamos un objeto que hemos visto con otros, nos acordamos también de esos otros *(Proposición* 18, *parte II, véase también el Escolio),* y así, de la consideración de otro. Tal es también la condición de un objeto cuando imaginamos que no tiene nada que no sea común a muchos. Suponemos por esto mismo que no consideramos nada en él que no hayamos visto anteriormente unido a otros. Pero, cuando suponemos que imaginamos en un objeto alguna cosa singular, que no hemos visto anteriormente, sólo decimos que el alma, mientras considera ese objeto, no tiene en sí nada en cuya consideración pueda hacerle caer la consideración de dicho objeto, y así es determinada a considerarle únicamente. Por tanto, si un objeto, etc. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Esta afección del alma o esta imaginación de una cosa singular, en tanto se encuentra sola en el alma, se llama *asombro;* si es provocada por un objeto que nos inspira pavor, se llama *consternación,* porque el asombro de un mal mantiene suspenso al hombre hasta tal punto en la consideración única de dicho mal, que es incapaz de pensar en otros objetos, mediante los cuales podría evitar aquel daño. Pero, si lo que nos asombra es la prudencia de un hombre, su industria, o alguna otra cosa de esta especie, como por tal motivo consideramos que ese hombre nos supera en mucho, el asombro se llama entonces *veneración* y *horror* cuando es la cólera de un hombre, su envidia, etc., lo que nos asombra. Si nos asombramos de la prudencia, de la industria, etc., de un hombre que amamos; nuestro amor será más grande por esto mismo *(Proposición* 12), y llamaremos *fervor* a este amor acompañado de asombro o de veneración. Podemos concebir de esta manera el odio, la esperanza, la seguridad y otras afecciones uniéndose al asombro, y podremos deducir así más afecciones de las que se acostumbra a designar con las palabras convenidas. Lo que demuestra que el uso ordinario de las afecciones, más que su detenido conocimiento, ha hecho inventar esos nombres.

Al asombro se opone el *desprecio;* cuya causa es generalmente la siguiente: vemos que alguien se asombra de una cosa, la ama, la teme, etc., o también que una cosa parece a primera vista semejante a aquellas de que nos asombramos, que amamos, tememos, etc., y nos sentimos determinados *(Proposición* 15 *con su Corolario y Proposición* 27) a admirar esa cosa, a amarla, a temerla; pero si por su presencia o por una consideración más detenida nos vemos obligados a negar en ella todo lo que puede ser causa de asombro, de amor, de temor, etc., el alma entonces permanece determinada por la presencia misma de la cosa a pensar en lo que no existe, en el objeto más bien que en lo que se encuentra en él, mientras que, por el contrario, la presencia de un objeto hace pensar por lo común principalmente en lo que se encuentra en él. Así como el fervor nace del asombro causado por una cosa que amamos, la *irrisión* nace del desprecio de la cosa odiada o temida, y el *desdén* del desprecio de la necedad, como la veneración de la admiración de la prudencia. Podemos concebir, en fin, el amor, la esperanza, la gloria y otras afecciones uniéndose al desprecio y deducir aún de esto nuevas afecciones que no acostumbramos a distinguir de las demás por medio de vocablo alguno.

PROPOSICIÓN LIII

Cuando el alma se considera a sí misma y considera su potencia de obrar, está gozosa, y tanto más cuanto más distintamente se imagina a sí misma e imagina su potencia de obrar.

Demostración

El hombre no se conoce a sí mismo, a no ser por las afecciones de su cuerpo y por las ideas de esas afecciones (*Proposición* 19 y 23, *parte II*). Por consiguiente, cuando ocurre que el alma puede considerarse a sí misma, se supone por esto que pasa a una perfección mayor, es decir (*Escolio de la Proposición* 11), se supone que está afectada de gozo, y tanto más cuanto más distintamente se imagina a sí misma y a su potencia de obrar. C. Q. F. D.

COROLARIO

Este gozo es alimentado cada vez más a medida que imagina el hombre que otros le elogian. Porque cuanto más imagina ser elogiado por los demás, mayor es el gozo de que les imagina afectados por causa suya, y esto va acompañado de la idea de sí mismo (*Escolio de la Proposición* 29); y por tanto (*Proposición* 27), es afectado por su parte de un gozo mayor a que acompaña la idea de sí propio.

PROPOSICIÓN LIV

El alma se esfuerza en imaginar solamente lo que asienta su propia potencia de obrar.

Demostración

El esfuerzo del alma o su potencia es la esencia misma de esta alma (*Proposición* 7); por consiguiente, la esencia del alma (*como se demuestra por sí solo*) afirma únicamente que el alma es y puede, no que no es y no puede; y así se esfuerza en imaginar solamente lo que afirma o asienta su propia potencia de obrar. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN LV

Cuando el alma imagina su impotencia, se contrista.

Demostración

La esencia del alma afirma solamente que el alma es y puede, o dicho de otro modo, forma parte de la naturaleza del alma imaginar solamente lo que asienta su potencia de obrar (*Proposición precedente*). Por tanto, cuando decimos que el alma, mientras se considera a sí misma, imagina su impotencia, sólo decimos que, mientras el alma se esfuerza en imaginar algo que asiente su potencia de obrar, ese esfuerzo que hace es reducido, o, dicho de otro modo (*Escolio de la Proposición* 2), que el alma está contristada. C. Q. F. D.

COROLARIO

Esa tristeza es alimentada cada vez más cuando el hombre imagina que los demás le censuran; lo que se demuestra de la misma manera que el Corolario de la Proposición 53.

ESCOLIO

La tristeza que acompaña la idea de nuestra debilidad se llama *humildad.* El gozo que nace de la propia consideración, *amor propio* o satisfacción de sí mismo, y como se renueva siempre que el hombre considera sus propias virtudes o su potencia de obrar, sucede por esto que cada uno se apresura a narrar sus hechos y hazañas y a ostentar las fuerzas tanto de su cuerpo como de su espíritu, y por este motivo los hombres son mutuamente insoportables. Y de esto se deduce también que los hombres son envidiosos por naturaleza *(véase el Escolio de la Proposición* 24 y *el Escolio de la Proposición* 32), es decir, que se alegran de la debilidad de sus semejantes y se contristan por sus virtudes. En efecto, siempre que se imaginan las propias acciones, se es afectado de gozo *(Proposición* 53) tanto mayor cuando las acciones expresan más perfección y se les imagina más distintamente; es decir *(véase el Escolio de la Proposición* 40, *parte II),* cuando más se la pueda distinguir de las otras y considerarlas como cosas singulares. Por esto, la consideración de nosotros mismos nos producirá la más alta satisfacción, si advertimos en nosotros algo que no exista en los demás. Pero si lo que afirmamos de nosotros se relaciona con la idea general del hombre o del ser viviente, no experimentaremos tanta satisfacción, y nos contristaremos si imaginamos que nuestras acciones, comparadas con las de los otros, son más débiles. El hombre se esfuerza, por otra parte, en alejar esa tristeza *(Proposición* 28), interpretando falsamente las acciones de sus semejantes o exhortando las suyas en cuanto le es posible. Se ve, pues, que los hombres se inclinan por naturaleza al odio y a la envidia, y a esta inclinación natural se añade también la educación. Porque los padres acostumbran a excitar a sus hijos a la virtud por el solo aguijón del honor y de la envidia. Resta quizás un motivo de duda porque no es raro veneremos a los hombres y admiremos sus virtudes. Para alejar esa duda, añadiré el Corolario siguiente.

COROLARIO

Nadie envidia por su virtud a otro que no sea su semejante.

Demostración

La envidia es el odio mismo *(Escolio de la Proposición* 24), es decir, una tristeza *(Escolio de la Proposición* 13), en otros términos *(Escolio de*

la Proposición 11), una afección que reduce el esfuerzo de un hombre o su potencia de obrar. Pero el hombre *(Escolio de la Proposición* 9) sólo se esfuerza hacia una acción y desea realizarla cuando puede seguirse de su naturaleza tal como es dada; por consiguiente, el hombre no deseará que se afirme de él potencia alguna de obrar o (lo que viene a ser lo mismo) virtud alguna que pertenezca a la naturaleza de otro y sea extraña a la suya; y así, su deseo no puede ser reducido, es decir *(Escolio de la Proposición* 11), no puede estar contristado porque considere alguna virtud en un ser desemejante y, por consecuencia, no puede sentir envidia hacia él. Pero sentirá envidia hacia su semejante, a quien se supone con igual naturaleza que la suya. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Puesto que, según dijimos en el Escolio de la Proposición 52, veneramos a un hombre porque vemos con admiración su prudencia, su valor, etc., esto ocurre *(como lo demuestra la Proposición precedente)* porque imaginamos que esas virtudes le pertenecen de modo singular y no por maneras de ser comunes a nuestra naturaleza, y de esta suerte no les envidiamos más que a los árboles por su altura, a los leones por el valor, etc.

PROPOSICIÓN LVI

Hay tantas especies de gozo, de tristeza y de deseo y, por consiguiente, de todas las afecciones que se componen de éstas, como la fluctuación del alma, o se derivan de ellas, como el amor, el odio, la esperanza, el temor, etc, como especies de objetos nos afectan.

Demostración

El gozo y la tristeza y, por consecuencia, las afecciones que se componen o derivan de ellos, son pasiones *(Escolio de la Proposición* 11); por otra parte, padecemos necesariamente *(Proposición* 1) en tanto tenemos ideas inadecuadas y sólo en la medida exacta en que las tenemos *(Proposición* 3); es decir *(Escolio I de la Proposición* 40, *parte II)*, padecemos en la medida solamente en que imaginamos; en otros términos *(Proposición* 17, *parte II con el Escolio)* en que somos afectados por una afección que envuelve la naturaleza de nuestro cuerpo y la de un cuerpo exterior. La naturaleza de cada pasión debe explicarse necesariamente de modo que se exprese la naturaleza del objeto porque somos afectados. Digo que el gozo que nace de un objeto, por ejemplo de A, envuelve la naturaleza del objeto A, y que el gozo que nace del objeto B envuelve la naturaleza del objeto B; y así, dos que nace de un objeto es diferente por naturaleza, puesto que nacen de causas de naturaleza distinta. De igual modo, la afección de tristeza que nace de un objeto es diferente por naturale-

za de la tristeza que nace de otra causa, y debe entenderse lo mismo del amor, del odio, de la esperanza, del temor de la fluctuación del alma; y, por consecuencia, hay necesariamente tantas especies de gozo, de tristeza, de amor, de odio, como especies de objetos nos afectan. En cuanto al deseo, es la esencia misma de cada uno, o su naturaleza, en tanto se le concibe como determinado a hacer alguna cosa por su constitución tal como es dada *(Escolio de la Proposición* 9); desde el momento, pues, en que cada uno es afectado por causas exteriores de tal o cual especie de gozo, de tristeza, de amor, de odio, es decir, desde el momento en que su naturaleza es constituida de tal o cual modo, su deseo será necesariamente tal o cual, y la naturaleza de un deseo diferirá de la de otro, tanto como las afecciones de que nacen difieran entre sí. Hay, pues, tantas especies de deseo como de gozo, de tristeza, de amor, etc., y, por consiguiente *(por lo que se ha demostrado),* como hay especies de objetos que nos afectan. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Entre esas especies de afecciones, que son muy numerosas *(Proposición precedente),* las más conocidas son la *gula,* la *embriaguez,* la *lujuria,* la *avaricia* y la *ambición,* que sólo son designaciones del amor o del deseo en tanto se explica la naturaleza de una y otra afección por los objetos a que ellas se refieren. Por gula, embriaguez, lujuria, avaricia y ambición no entendemos efectivamente más que un amor o un deseo inmoderado de la comida, de la bebida, de la cópula, de las riquezas y de la gloria. Además, esas afecciones, en tanto las distinguimos de otras por el objeto con que ellas se relacionan, no tienen contrarias. Porque la *templanza,* la *sobriedad* y la *castidad,* que acostumbramos a oponer a la gula, a la embriaguez y a la lujuria, no son afecciones o pasiones, sino manifestaciones de la potencia del alma que gobierna esas afecciones. No puedo explicar aquí las demás especies de afecciones, puesto que hay tantas como especies de objetos, y, aunque pudiese, no es necesario. Porque para la realización de nuestro designio, que es determinar la fuerza de las afecciones y la potencia que tiene el alma sobre ellas, nos basta tener una definición general de cada afección. Nos basta, repito, conocer las propiedades comunes de las afecciones y del alma, para poder determinar de qué especie y de qué magnitud es la potencia del alma para gobernar y reducir las afecciones. Aunque hay una gran diferencia entre tal o cual afección de amor, de odio o de deseo, por ejemplo, entre el amor que se tiene por los hijos y el amor que nos inspira la mujer propia, no necesitamos conocer esas diferencias ni llevar más allá el estudio de la naturaleza y del origen de las afecciones.

PROPOSICIÓN LVII

Una afección cualquiera de cada individuo difiere de la afección de otro, tanto como la esencia del uno difiere de la esencia del otro.

DEMOSTRACIÓN

Esta Proposición es evidente por el Axioma 1 que sigue al Lema 3, a continuación de la Proposición 13, parte II. La demostraremos, sin embargo, por medio de las Definiciones de las tres afecciones primitivas. Todas las afecciones se derivan del deseo, del gozo o de la tristeza, como lo demuestran las definiciones que hemos dado de ellas. Pero el deseo es la naturaleza misma o la esencia de cada uno *(Escolio de la Proposición* 9); por consiguiente, el deseo de cada uno difiere del deseo de otro, tanto como la naturaleza o esencia del uno difiere de la esencia del otro. El gozo y la tristeza son pasiones que acrecentan o disminuyen, secundan o reducen la potencia de cada uno o se esfuerza para perseverar en su ser *(Proposición* 11 *con el Escolio).* Pero por esfuerzo para perseverar en su vez, en tanto se relacione a la vez con el alma y con el cuerpo, entendemos el apetito y el deseo *(Escolio de la Proposición 9);* por consecuencia, el gozo y la tristeza es el deseo mismo o el apetito; en tanto es acrecentado o disminuido, reducido o secundado por causas exteriores, es decir *(el mismo Escolio),* es la naturaleza misma de cada uno; y así, el gozo o la tristeza de uno difiere del gozo o de la tristeza de otro, tanto también como la naturaleza o la esencia del uno difiere de la naturaleza o esencia del otro, y, por consecuencia, una afección cualquiera de cada individuo difiere de la afección de otro tanto, etcétera. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Se deduce de aquí que las afecciones de los seres vivientes que se llaman privados de razón *(no podemos dudar de que los animales sienten, una vez conocido el origen del alma)* difieren de las afecciones de los hombres tanto como su naturaleza difiere de la humana. El caballo y el hombre son impulsados sin duda a procrear por la lujuria; pero el primero lo es por una lujuria de caballo, el segundo por una lujuria de hombre. De igual modo, las lujurias y los apetitos de los insectos, de los pescados y de los pájaros, deben ser distintos unos de otros. Aunque cada individuo vive en el contento y en la expansión de su naturaleza tal como está constituida, ese contento y esa expansión no son otra cosa que la idea o el alma de dicho individuo, y así la expansión de uno difiere de la de otro tanto como la naturaleza o esencia del uno difiere de la naturaleza o esencia del otro. En fin, se deduce de la Proposición precedente que no es pequeña la diferencia que existe entre la satisfacción cuyo atractivo sufre, por ejemplo, un borracho, y la que logra un filósofo, lo que he querido hacer observar de pasada. Hasta aquí por lo que concierne a las afecciones que se relacionan con el hombre en tanto que es pasivo. Me resta añadir algunas palabras sobre las que se relacionan con él en tanto que es activo.

PROPOSICIÓN LVIII

Además del gozo y del deseo que son pasiones, hay otras afecciones de gozo y de deseo que se relacionan con nosotros en tanto somos activos.

Demostración

Cuando el alma se concibe a sí misma y concibe su potencia de obrar, está gozosa (*Proposición* 53); el alma se considera necesariamente a sí misma cuando concibe una idea verdadera o adecuada (*Proposición* 43, *parte II*). Por otra parte, el alma concibe ciertas ideas adecuadas (*Escolio* 2 *de la Proposición* 40, *parte II*). Por consiguiente, el alma estará gozosa también en la medida en que concibe ideas adecuadas, es decir (*Proposición* 1), en que es activa. Además, el alma, en tanto tiene ideas claras y distintas, como en tanto las tiene confusas, se esfuerza en perseverar en su ser (*Proposición* 9). Pero por esfuerzo entendemos el deseo (*Escolio de la misma Proposición*); por consecuencia, el deseo se relaciona con nosotros en tanto también que conocemos, es decir (*Proposición* 1), en tanto somos activos. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN LIX

Entre todas las afecciones que se relacionan con el alma en tanto que es activa, no hay ninguna que no tenga su origen en el gozo y en el deseo.

Demostración

Todas las afecciones se originan del gozo, del deseo o de la tristeza, como lo demuestran las definiciones que de ellas hemos dado. Pero entendemos por tristeza que sea disminuida o reducida la potencia de pensar del alma (*Proposición* 11 *con su Escolio*), y así, en tanto el alma está contristada, su potencia de conocer, es decir, de obrar (*Proposición* 1), está disminuida o contrariada. No hay, pues, afecciones de tristeza que se puedan relacionar con el alma en tanto que es activa, y sí solamente afecciones de gozo y de deseo como hemos visto por la Proposición precedente. C.Q.F.D.

ESCOLIO

Atribuyo a la *fuerza de alma* las acciones que se siguen de las afecciones relacionadas con el alma en tanto ésta conoce, y divido la fuerza de alma en firmeza y generosidad. *Por firmeza entiendo un deseo por el que el individuo se esfuerza en conservarse en virtud del solo mandato de la razón. Por generosidad entiendo un deseo por el que el individuo se esfuerza, en virtud del solo mandato de la razón, en asistir a los demás hombres y en establecer entre ellos y él un lazo de amistad.* Relaciono, pues, con la firmeza las acciones que tiene por fin la utilidad del agente

solamente, y con la generosidad las que tienen también por fin la utilidad de los demás. La templanza, la sobriedad y la presencia de espíritu en los peligros, etc., son especies de firmeza; la modestia, la clemencia, etc., etc., especies de generosidad. Creo haber explicado así y hecho conocer por sus primeras causas las principales afecciones y fluctuaciones del alma que nacen de la combinación de las afecciones primitivas, a saber: el deseo, el gozo y la tristeza. Se ve por esta exposición que somos movidos de muchas maneras por las causas exteriores, y que, semejantes a las olas del mar, movidas por vientos contrarios, nos balanceamos, ignorando lo que sobrevendrá y cuál será nuestro destino. He dicho que he hecho conocer los principales conflictos en que el alma está empeñada, no todos aquellos que pueden tener. Si siguiésemos el mismo camino que anteriormente, podríamos fácilmente demostrar que el amor se une al arrepentimiento, al desdén, a la vergüenza, etc. Pero creo que habrá quedado establecido para todos por lo que precede que las afecciones pueden combinarse entre sí de tantas maneras, y que de estas combinaciones nacen tantas variedades, que no puede asignárseles nombre alguno. Basta, pues, a mi designio haber enumerado las principales; las que he omitido, sería objeto de curiosidad más que de utilidad. Resta, sin embargo, observar, en lo que se refiere al amor, que ocurre frecuentemente, cuando gozamos de la cosa apetecida, que el cuerpo adquiere por este gozo un estado nuevo y es determinado por esto de modo distinto, de suerte que se despiertan en él otras imágenes de cosas, y el alma comienza al mismo tiempo a imaginar otra cosa y a desearla. Por ejemplo, cuando imaginamos algo, cuyo sabor nos ha proporcionado placer otras veces, deseamos gozar de ello, es decir, comerlo. Pero, mientras satisfacemos ese deseo, el estómago se llena, y el cuerpo se encuentra en otro estado. Si en esta nueva disposición del cuerpo, se mantiene la imagen de aquel mismo alimento, porque está presente, y, por consecuencia, se mantiene también el esfuerzo o el deseo de comerlo, a este esfuerzo o a este deseo se opondrá el nuevo estado y, por consiguiente, la presencia del alimento apetecido será odiosa; esto es lo que se llama hastío y cansancio. He prescindido también de las turbaciones exteriores que afectan al cuerpo y que se observan en las afecciones, como el temblor, la palidez, los sollozos, la risa, etc., porque se refieren al cuerpo únicamente sin relación alguna con el alma. Debo, en fin, hacer, con motivo de las definiciones de las afecciones, ciertas advertencias, y por esta razón reproduciré aquí con orden esas definiciones, e insertaré en ellas lo que hay que observar sobre cada una.

DEFINICIÓN DE LAS AFECCIONES

I

El *deseo* es la esencia misma del hombre en tanto es concebida como determinada a hacer alguna cosa por una afección cualquiera dada en ella.

Explicación

Hemos visto anteriormente, en el Escolio de la Proposición 9, que el deseo es el apetito con consciencia de sí mismo; y que el apetito es la esencia misma del hombre en tanto está determinada a hacer las cosas que sirven para su conservación. Pero he hecho observar en ese mismo Escolio que no reconozco en realidad, diferencia alguna entre el apetito del hombre y el deseo. En efecto, tenga o no tenga el hombre conciencia de su apetito, ese apetito permanece siempre el mismo; y así, para no incurrir en una tantología, no he querido explicar el deseo por medio del apetito, pero he tratado de definirle de modo que quedasen comprendidos en él todos los esfuerzos de la naturaleza humana que designamos con los nombres de apetito, voluntad, deseo e impulso. Podría decir que el deseo es la esencia misma del hombre en tanto se le concibe como determinada a hacer alguna cosa, pero no se deduciría de esta definición *(Proposición* 23, *parte II)* que el alma puede tener consciencia de su deseo o de su apetito. Por tanto, para que mi definición envolviese la causa de esta consciencia, me ha sido necesario *(la misma Proposición)* añadir: *en tanto es determinada por una afección cualquiera dada en ella, etc.* Porque entendemos por una afección de la esencia del hombre toda disposición de esta esencia, ya sea innata o adquirida, que se concibe sólo por el atributo del pensamiento o sólo por el de la extensión, o, en fin, se relaciona con los dos a la vez. Entiendo, pues, por la palabra deseo, todos los esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones del hombre, que varían según la disposición variable de un mismo hombre y se oponen unos a otros cuando el hombre es arrastrado en diversos sentidos y no sabe a cuál inclinarse.

II

El *gozo* es el paso de un hombre de una menor perfección a otra mayor.

III

La tristeza es el paso del hombre de una mayor perfección a otra menor.

Explicación

Digo paso, porque el gozo no es la perfección misma. En efecto, si el hombre naciera con la perfección a que pasa, la poseería sin afección de gozo; esto se ve con más claridad en la afección de la tristeza, que es su opuesta. En efecto, nadie puede negar que la tristeza consiste en un paso a una perfección menor y no en la misma perfección menor, puesto que el hombre no puede estar contristado en tanto tiene parte

en alguna perfección. Y no podemos decir que la tristeza consiste en la privación de una perfección más grande, porque una privación no es nada. La afección de tristeza es un acto y ese acto no puede, por consiguiente, ser otra cosa que aquel por medio del cual se pasa a una perfección menor, es decir, el acto que disminuye o reduce la potencia de obrar del hombre *(véase el Escolio de la Proposición* 11). Omito, además, las definiciones de la alegría, del placer, de la melancolía y del dolor, porque las afecciones se relacionan eminentemente con el cuerpo y no son más que especies de gozo o de tristeza.

IV

El *asombro* existe cuando el alma permanece apegada a la imaginación de una cosa, porque esta imaginación singular no tiene conexión alguna con las otras. *(Véase la Proposición* 52 *con su Escolio.)*

Explicación

En el Escolio de la Proposición 18, parte II, hemos demostrado por qué causa pasa el alma acto continuo de la consideración de una cosa al pensamiento de otra; dijimos entonces que esto se debía a que las imágenes de esas cosas están encadenadas entre sí y ordenadas de modo que la una se sigue de la otra. Según esto, no se puede concebir que suceda lo mismo cuando es nueva la imagen de la cosa; por el contrario, el alma se detendrá entonces en la consideración de esa cosa hasta que sea determinada por otras causas a pensar en otras. La imagen de una cosa nueva, considerada en sí misma, es, pues, de igual naturaleza que las demás y, por ese motivo, no coloco al asombro en el número de las afecciones, y no veo motivo para hacerlo, porque si el alma se distrae de todo otro pensamiento, esta distracción que sufre no proviene de causa alguna positiva, sino solamente de la ausencia de una causa que la consideración de una cosa la determine a pensar en otras. Reconozco, por tanto, solamente tres afecciones primitivas o fundamentales *(como en el Escolio de la Proposición* 11), a saber: las del gozo, de la tristeza y del deseo; y si he dicho algunas palabras acerca del asombro, se debe a que se ha establecido la costumbre de designar ciertas afecciones derivadas de las tres primitivas por medio de otros nombres, cuando se refieren a los objetos que nos admiran; por el mismo motivo añadiré aquí la definición del desprecio.

V

Existe *desprecio* cuando el alma está tan poco impresionada por la imaginación de una cosa, que la presencia de dicha cosa es motivo para que el alma imagine lo que no se encuentra, más bien que lo que se encuentra en ella *(véase el Escolio de la Proposición* 52).

Dejo a un lado la definición de la veneración y del desdén, porque, que yo sepa, ninguna afección toma de éstas su nombre.

VI

El *amor* es un gozo que acompaña la idea de una causa exterior.

Explicación

Esta Definición explica con bastante claridad la esencia del amor, la de los autores que han definido el *amor como la voluntad que tiene el amante de unirse a la cosa amada,* no expresa la esencia del amor, sino su propiedad; y no habiendo esos autores comprendido bien la esencia del amor, no han podido tampoco tener concepto alguno claro de su propiedad; así ha sucedido que su definición ha parecido a todos extremadamente oscura. Es preciso observar, sin embargo, que al decir que esta propiedad consiste en la voluntad que tiene el amante de unirse a la cosa amada, no entiendo por voluntad un consentimiento, o una deliberación, es decir, un libre decreto *(hemos demostrado en la Proposición* 48, *parte II, que* esto *es una cosa ficticia),* tampoco un deseo de unirse a la cosa amada cuando está ausente o de perseverar en su presencia cuando está ante nosotros; el amor se puede concebir sin ambos deseos. Por voluntad entiendo el contento que produce en el amante la presencia de la cosa amada, contento que fortifica, o al menos alimenta el gozo del amante.

VII

El *odio* es una tristeza que acompaña la idea de una causa exterior.

Explicación

Se percibe fácilmente lo que es preciso observar aquí, por lo que se ha dicho en la Explicación anterior. *(Véase, además, el Escolio de la Proposición* 13.)

VIII

La *inclinación* es un gozo que acompaña la idea de una cosa que es causa de gozo por accidente.

IX

La *aversión* es una tristeza que acompaña la idea de una cosa que es causa de tristeza por accidente. *(Véase, con motivo de estas afecciones, el Escolio de la Proposición* 15.)

X

El *fervor* es el amor que sentimos hacia aquel que nos asombra.

Explicación

Hemos demostrado en la Proposición 52 que el asombro nace de la novedad de una cosa. Por tanto, si ocurre que imaginamos a menudo lo que nos asombra, no cesaremos de asombrarnos; vemos, pues, que la afección del fervor puede degenerar fácilmente en amor simple.

XI

La *irrisión* es un gozo nacido de que imaginamos se encuentra algo digno de desprecio en una cosa que odiamos.

Explicación

En tanto despreciamos la cosa odiada, negamos la existencia de ella *(véase el Escolio de la Proposición* 52), y estamos gozosos en esa medida *(Proposición* 20). Pero, puesto que suponemos que el hombre odia, no obstante, al objeto de su irrisión, se deduce de aquí que ese gozo no es sólido. *(Véase el Escolio de la Proposición 49.)*

XII

La *esperanza* es un gozo inconstante nacido de la idea de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado dudamos en algún modo.

XIII

El *temor* es una tristeza inconstante nacida de la idea de una cosa futura o pasada de cuyo resultado dudamos en algún modo. *(Véase, con motivo de estas afecciones, el Escolio* 2 *de la Proposición* 18.)

Explicación

Se deduce de estas definiciones que no hay esperanza sin temor ni temor sin esperanza. En efecto, el que está pendiente de la esperanza y en la duda respecto del resultado de una cosa, se supone imagina algo que excluye la existencia de un acontecimiento futuro; por tanto, pues, está contristado *(Proposición* 19) y, por consecuencia, mientras está pendiente de la esperanza, teme que el acontecimiento no se realice. Por el contrario, el que experimenta temor, es decir, el que está en la duda respecto del resultado de una cosa odiada, imagina también algo que excluye la existencia de un acontecimiento; por este motivo está gozoso *(Proposición* 20) y tiene esperanza de que el acontecimiento no se realice.

XIV

La *seguridad* es un gozo nacido de la idea de una cosa futura o pasada, con respecto a la cual no hay ya causa de duda.

XV

La *desesperación* es una tristeza nacida de la idea de una cosa futura o pasada con respecto a la cual no hay causa de duda.

Explicación

La seguridad nace, pues, de la esperanza, y de la desesperación del temor, cuando no hay ya causa de duda respecto del resultado de una cosa; esto proviene de que el hombre imagina como actual la cosa pasada o futura, y la considera presente, o de que imagina en ellas otras que excluyen la existencia de las que habían introducido la duda en él. Aunque no podamos nunca estar ciertos del resultado de las cosas singulares *(Corolario de la Proposición* 31, *parte II)* ocurre, sin embargo, que no dudamos de él. En efecto, según hemos demostrado *(Escolio de la Proposición 49, parte II),* una cosa es no dudar de algo y otra tener la certidumbre de ello; puede suceder así que seamos afectados con la misma afección de gozo o de tristeza por la imagen de una cosa pasada o futura que por la imagen de una cosa presente, como hemos demostrado en la Proposición 18, que debe consultarse, así como su Escolio.

XVI

La *expansión de ánimos* es un gozo que acompaña la idea de una cosa pasada sucedida inesperadamente.

XVII

La *opresión de conciencia* es una tristeza que acompaña la idea de una cosa pasada sucedida inesperadamente.

XVIII

La *conmiseración* es una tristeza que acompaña la idea de un mal sucedido a otro que imaginamos como nuestro semejante. *(Véase el Escolio de la Proposición* 22 y *el Escolio de la Proposición* 27.)

Explicación

Entre la conmiseración y la misericordia parece no haber diferencia alguna, a no ser quizás que la conmiseración se refiere a una afección singular y la misericordia tiene una disposición habitual a experimentarla.

XIX

La *estimación* es un amor hacia alguno que hace bien a otro.

XX

La *indignación* es un odio hacia alguno que hace mal a otro.

Explicación

Sé que esas palabras tienen en el uso ordinario otro sentido. Pero mi intento es explicar la naturaleza de las cosas y no el sentido de las palabras, y designar las cosas por medio de vocablos cuyo sentido usual no se aleje por completo de aquel en que las empleo. Téngase esto presente para adelante. Véase, además, respecto a la causa de esas afecciones, el Corolario 1 de la Proposición 27 y el Escolio de la Proposición 22.

XXI

La *excesiva estimación* consiste en hacer de alguno por amor más caso de lo que es justo.

XXII

El *menosprecio* consiste en hacer de alguno por odio menos caso de lo que es justo.

Explicación

La excesiva estimación es, pues, un efecto o una propiedad del amor, el menosprecio del odio. Podemos definir la excesiva estimación diciendo que es el *amor* en tanto *afecta al hombre de tal suerte que hace de la cosa amada más caso de lo que es justo, y, por el contrario, el menosprecio* diciendo que es *el odio en tanto afecta al hombre de tal suerte que hace de la cosa odiada menos caso de lo que es justo. (Véase, respecto a estas afecciones, el Escolio de la Proposición* 26.)

XXIII

La *envidia* es el odio en tanto afecta al hombre de tal suerte que se contrista por la felicidad de los demás y, por el contrario, se alegra del mal de otros.

Explicación

Al odio se opone comúnmente la misericordia que puede, a despecho del sentido de la palabra, definirse así:

XXIV

La *misericordia* es el amor en tanto afecta al hombre de tal suerte que se alegra del bien de los demás y se contrista por el mal de otro.

Explicación

Véase, además, respecto a la envidia, el Escolio de la Proposición 24 y el Escolio de la Proposición 32. Éstas son las afecciones de gozo y de tristeza a que acompaña la idea de una cosa exterior como causa o por sí misma o por accidente. Paso ahora a las afecciones a que acompaña como causa la idea de una cosa interior.

XXV

La *satisfacción de sí propio* es un gozo nacido de que el hombre se considera a sí mismo y a su potencia de obrar.

XXVI

La *humanidad* es una tristeza nacida de que el hombre considera su impotencia o su debilidad.

Explicación

La *satisfacción de sí mismo* se opone a la humildad en tanto entendemos por ella un gozo nacido de que consideramos nuestra potencia de obrar; pero, en tanto entendemos por satisfacción de sí mismo un gozo que va acompañado de la idea de una cosa que creemos haber hecho por libre mandato del alma, se opone al arrepentimiento, que podemos definir así:

XXVII

El *arrepentimiento* es una tristeza que va acompañada de la idea de una cosa que creemos haber hecho por libre mandato del alma.

Explicación

Hemos demostrado la causa de estas afecciones en el Escolio de la Proposición 51, en las Proposiciones 53, 54 y 55 y en el Escolio de esta última. Respecto del libre mandato del alma, véase el Escolio de la Proposición 35, parte II. Debe, además, observarse que no es extraño que, en general, todos los actos llamados *malos* habitualmente vayan seguidos de tristeza, y los que se llaman *rectos* de gozo. Esto depende en el más alto grado de la educación como se comprende fácilmente por lo que precede. En efecto, los padres, desaprobando los primeros y haciendo a este objeto frecuentes reproches a sus hijos, exhortándoles, por el contrario, a los segundos que elogian continuamente, logran que se unan a los unos impulsos de tristeza y a los otros movimientos de gozo. Porque la costumbre y la religión no son las mismas en todos los lugares, sino que, por el contrario, lo que es sagrado para unos es profano para otros, lo que es honrado en una parte, es vil en otra,

etc. Conforme, pues, ha sido educado cada uno, se arrepiente o se enorgullece de una acción ejecutada por él.

XXVIII

El *orgullo* consiste en hacer de sí mismo por amor más caso de lo que es justo.

Explicación

El orgullo difiere, pues, de la excesiva estimación en que ésta se relaciona con un objeto exterior, y el orgullo se refiere al hombre mismo que hace de sí propio más caso de lo que es justo. Además, de igual modo que la excesiva estimación es un efecto o una propiedad del amor, el orgullo dimana del amor propio y puede definirse diciendo que es el amor o la satisfacción de sí mismo en tanto afecta al hombre de tal suerte que hace de sí propio más caso de lo que es justo. *(Véase el Escolio de la Proposición* 26.) No hay afección que se oponga a ésta, porque nadie, por odiarse a sí mismo, hace de sí demasiado poco caso, y nadie tampoco hace de sí menos caso de lo que es justo en tanto imagina no poder esto o aquello. En efecto, todo lo que el hombre imagina que no puede, lo imagina necesariamente, y esta imaginación le dispone de tal modo que no puede realmente hacer lo que imagina no poder. Porque, mientras imagina no poder esto o aquello, no está determinado a ejecutarlo, y, por consiguiente, le es imposible hacerlo. Por el contrario, considerando lo que depende sólo de la opinión, podremos concebir que acaezca a un hombre hacer demasiado poco caso de sí mismo; puede suceder, en efecto, que alguno, considerando tristemente su debilidad, imagine que todos le desprecian, aun cuando los demás no piensen en semejante cosa. Un hombre puede también hacer de sí mismo demasiado poco caso, si niega de sí en el tiempo actual algo relativo al tiempo futuro, de que está incierto; como cuando niega que se pueda concebir nada cierto o que se pueda desear o hacer otra cosa que lo malo y lo villano. Podemos decir también que alguno hace de sí mismo demasiado poco caso cuando vemos que, por temor excesivo a la vergüenza, no se atreve a lo que osan sus semejantes. Podemos, pues, oponer al orgullo la afección que llamaremos menosprecio propio; de igual manera que nace el orgullo de la satisfacción de sí mismo, el menosprecio propio nace de la humildad y puede definirse de esta manera:

XXIX

El *menosprecio* propio consiste en hacer de sí mismo por tristeza menos caso de lo que es justo.

Explicación

Acostumbramos, ciertamente, oponer al orgullo la humildad, pero cuando así lo hacemos, consideramos más bien sus efectos que su naturaleza. En efecto, llamamos orgulloso al que se envanece demasiado (*Escolio de la Proposición* 30), sólo habla de sus virtudes y de los vicios de los demás, quiere ser preferido a todos y se presenta con la misma gravedad e igual aparato que usan habitualmente las personas colocadas muy por encima de él. Por el contrario, llamamos humilde al que enrojece con facilidad, confiesa sus vicios y habla de las virtudes ajenas, se anonada ante todos y va, en fin, con la cabeza baja, desdeñando la compostura. Las afecciones de la humildad y del menosprecio propio son, por otra parte, muy raras. Porque la humana naturaleza considerada en sí misma, les opone la mayor resistencia que puede (*Proposición* 13 y 54), y así aun aquellos que juzgamos más llenos de falta de estimación propia y de humildad, son generalmente los que sienten mayor ambición y envidia.

XXX

La *gloria* es un gozo que va acompañado de la idea de una acción nuestra, que imaginamos es alabada por los demás.

XXXI

La *vergüenza* es una tristeza que va acompañada de la idea de una acción, que imaginamos es censurada por los demás.

Explicación

Véase respecto de estas afecciones el Escolio de la Proposición 30. Debe observarse aquí la diferencia que existe entre la vergüenza y el pudor. La vergüenza es una tristeza que se sigue de una acción que nos hace enrojecer. El pudor es el temor o el medio de la vergüenza, que impide al hombre hacer alguna cosa indecorosa. Al pudor se opone de ordinario la impudencia, que en realidad, no es una afección, como demostraré oportunamente; los nombres de las afecciones (según he observado ya) se refieren más bien a su uso que a su naturaleza. Con esto termino de explicar las afecciones de tristeza y de gozo que me había propuesto examinar. Paso, pues, a las que se derivan del deseo.

XXXII

El anhelo frustrado es un deseo o un apetito de poseer una cosa alimentado por el recuerdo de dicha cosa y reducido al mismo tiempo por el recuerdo de otras que excluyen la existencia de aquella que nos inspiraría el apetito.

Explicación

Cuando nos acordamos de una cosa, estamos dispuestos por esta razón a considerarla con el mismo sentimiento que nos afectaría si la tuviésemos presente; pero esta disposición o este esfuerzo es inhibido por lo general por las imágenes de las cosas que excluyen la existencia de aquel de que nos acordamos. Por consiguiente, cuando recordamos una cosa que nos afecta de cierto género de gozo, nos esforzamos por esto mismo con igual afección de gozo en considerarla como presente, y ese esfuerzo es inhibido al punto por el recuerdo de las cosas que excluyen la existencia de la primera. El anhelo frustrado es, pues, en realidad, una tristeza opuesta al gozo que proviene de la ausencia de una cosa que odiamos; consúltese sobre esto el Escolio de la Proposición 47. No obstante, como la palabra anhelo frustrado parece relativa a un deseo coloco esta afección entre las afecciones del deseo.

XXXIII

La *emulación* es el deseo de una cosa que se engendra en nosotros porque imaginamos que otros tienen el mismo deseo.

Explicación

Decimos del que huye, del que siente miedo porque ve a los demás huir o tener miedo, del que a la vista de un hombre quemándose la mano, retira y separa su cuerpo como si fuese él mismo quien se quemase la mano, decimos, repito, que imita la afección de otro y no que tiene emulación; y no nos expresamos así porque conozcamos una causa de imitación distinta de la emulación, sino porque la costumbre ha hecho que llamemos émulo solamente al que imita lo que juzgamos honrado, útil o agradable. Véase, por lo demás, respecto a la causa de la emulación, la Proposición 27 con su Escolio. Como a esta afección se une por lo general la envidia, véase sobre este punto la Proposición 32 con su Escolio.

XXXIV

El *reconocimiento* o *gratitud* es un deseo o una solicitud del amor con que nos esforzamos en hacer bien al que nos le ha hecho, afectado igualmente de amor hacia nosotros. *(Véase Proposición* 39 *y el Escolio de la Proposición* 41.)

XXXV

La *benevolencia* es un deseo de hacer bien al que nos inspira conmiseración. *(Véase el Escolio de la Proposición* 27.)

XXXVI

La *cólera* es un deseo que nos excita a hacer mal por odio al que odiamos.

XXXVII

La *venganza* es un deseo que nos excita a hacer daño por un odio recíproco al que, afectado del mismo sentimiento en contra nuestra, nos ha causado perjuicio. *(Véase el Corolario 2 de la Proposición 40 con su Escolio.)*

XXXVIII

La *crueldad* o *ferocidad* es un deseo que excita a alguno a hacer daño al que amamos o al que inspira conmiseración.

Explicación

A la crueldad se opone la clemencia, que no es una pasión, sino una potencia del alma que modera la venganza y la cólera.

XXXIX

El *miedo* es un deseo de evitar un mal más grande, que tememos por medio de otro menor. *(Véase el Escolio de la Proposición 39.)*

XL

La *audacia* es un deseo que excita a algunos a hacer una acción cualquiera corriendo un peligro que sus semejantes temen afrontar.

XLI

Reconocemos la *pusilanimidad* en aquel cuyo deseo se halla reducido por el temor de un riesgo que sus semejantes se atreven a afrontar.

Explicación

La pusilanimidad no es, pues, otra cosa que el temor de un mal que la generalidad no acostumbra a temer, y por este motivo no la considero como una afección de deseo. Sin embargo, he querido dar aquí la explicación de ella porque se opone realmente a la afección de la audacia, en lo que se refiere al deseo.

XLII

Hallamos *consternación* en aquel cuyo deseo de evitar un mal es reducido por la admiración del mal que le inspira pavor.

Explicación

La consternación es, pues, una especie de pusilanimidad. Pero, como nace de un doble pavor, puede definirse más cómodamente diciendo que es el *temor que contiene de tal modo a un hombre estupefacto o vacilante, que no puede alejar el mal.* Digo *estupefacto,* en tanto concebimos reducido por el asombro su deseo de alejar el mal, y digo *vacilante,* en tanto concebimos reducido el deseo por el miedo de otro mal que le atormente igualmente; de lo que proviene que no sepa cuál de los dos debe alejar. Véase a este objeto el Escolio de la Proposición 39 y el Escolio de la Proposición 52. Además, véase respecto de la pusilanimidad y de la audacia, el Escolio de la Proposición 51.

XLIII

La *humildad* o la *modestia* es un deseo de hacer lo que agrada a los hombres y de no hacer lo que les desagrada.

XLIV

La *ambición* es un deseo inmoderado de gloria.

Explicación

La ambición es un deseo que alimenta y fortifica todas las afecciones *(Proposiciones* 27 y 31); por consiguiente, esta afección puede difícilmente vencerse. En efecto, siempre que un hombre es poseído por un deseo, lo es al propio tiempo por ella. Los mejores, dice Cicerón, *son los más sensibles al atractivo de la gloria. Hasta los filósofos que escriben libros sobre el desprecio de la gloria ponen en ellos su nombre, etc.*

XLV

La *gula* es un deseo inmoderado y también un amor de la comida.

XLVI

La *embriaguez* es un deseo inmoderado y un amor de la bebida.

XLVII

La *avaricia* es un deseo inmoderado y un amor de las riquezas.

XLVIII

La *lujuria* es también un deseo y un amor de la unión de los cuerpos.

Explicación

Sea o no moderado este deseo de la cópula, se acostumbra a llamarle lujuria. Además, las cinco últimas afecciones (como he hecho observar en el Escolio de la *Proposición* 56) no tienen contrarias. Porque la modestia es una especie de ambición, según se ve en el Escolio de la Proposición 29. He dicho ya que la templanza, la sobriedad y la castidad no son pasiones, sino potencias del alma, y aunque puede suceder que un hombre avaro, ambicioso o cobarde, se abstenga de los excesos de la mesa, de la bebida o de la cópula, la avaricia, la ambición y el miedo no son opuestos sin embargo a la gula, a la embriaguez o a la lujuria. Porque el avaro aspira por lo general a hartarse de comida y de bebida a expensas del prójimo. El ambicioso, siempre que tenga esperanza de no ser descubierto no se moderará en nada, y si vive entre los ebrios y los lúbricos, su ambición misma le hará más inclinado a aquellos vicios. El cobarde, en fin, ejecuta lo que no quiere. Aunque arroje al mar sus riquezas para evitar la muerte, permanece siendo avaro, y aunque el lúbrico esté triste por no poder satisfacer su lujuria, no por esto cesa de ser lúbrico. Digamos de una manera general que esas afecciones no pertenecen tanto a los actos mismos de comer, beber, etc., como al deseo y al amor de esos actos. No se puede, pues, oponer nada a dichas afecciones, a no ser la generosidad y la firmeza de alma, de que hablaremos más adelante.

Paso en silencio las definiciones de los celos y de las demás fluctuaciones del alma, tanto porque nacen de una combinación de las afecciones ya definidas, como porque la mayor parte carecen de nombre, lo que demuestra que basta para el uso de la vida para conocerlas en general. Se ve claramente, además, por las definiciones de las afecciones explicadas, que todas nacen del deseo, del gozo o de la tristeza, o más bien que no son otra cosa que estas tres mismas afecciones, aunque se acostumbra a llamarlas con nombres diversos a causa de las relaciones conforme a las cuales se les considera y de sus denominaciones extrínsecas. Teniendo en cuenta esas tres afecciones primitivas y lo que se ha dicho anteriormente respecto de la naturaleza del alma, podremos definir del modo que sigue las afecciones en tanto se relacionan con el alma solamente.

DEFINICIÓN GENERAL DE LAS AFECCIONES

Una afección, llamada pasión del alma, es una idea confusa por medio de la cual afirma el alma una fuerza de existir de su cuerpo, o de una parte de él, mayor o menor que anteriormente, y por cuya presencia es determinada el alma a pensar en tal cosa más bien que en tal otra.

Explicación

Digo en primer lugar que una afección o pasión del alma es una *idea confusa.* En efecto, hemos demostrado que el alma es pasiva (*Proposición* 3) en tanto solamente que tiene ideas inadecuadas o confusas. Digo después *por medio de la cual afirma el alma una fuerza de existir de su cuerpo, o de una parte de él, mayor o menor que anteriormente.* En efecto, todas las ideas de cuerpos que tenemos, indican más bien el estado actual de nuestro cuerpo (*Corolario* 2 *de la Proposición* 16, *parte II*) que la naturaleza del cuerpo exterior, y lo que constituye la forma de su afección debe indicar o expresar el estado que tiene el cuerpo, o una de sus partes, a consecuencia de lo cual su potencia de obrar o su fuerza de existir es acrecentada o disminuida, reducida o secundada. Debo observar, sin embargo, que aunque digo *fuerza de existir mayor o menor que anteriormente,* no entiendo por esto que el alma compara el estado actual del cuerpo con el pasado, sino que la idea que constituye la forma de la afección, afirma del cuerpo algo que envuelve en efecto más o menos realidad que anteriormente. Y como la esencia del alma consiste (*Proposiciones* 11 y 13, *parte II*) en que ella afirma la existencia actual de su cuerpo, y como por perfección entendemos la esencia misma de una cosa, se deduce, pues, que el alma pasa a una perfección mayor o menor cuando le ocurre afirmar de su cuerpo, o de una parte de él, algo que envuelve más o menos realidad que anteriormente. Por tanto, cuando dije que era acrecentada o disminuida la potencia de pensar del alma, sólo quise entender que el alma había formado de su cuerpo, o de una parte de él, una idea que expresa más o menos realidad que la que había afirmado de su cuerpo. Porque se estima el valor de las ideas y la potencia actual de pensar según el valor del objeto. He añadido, en fin, que *por la presencia de esta idea es determinada el alma a pensar en tal cosa más bien que en tal otra,* con objeto de expresar también, además de la naturaleza de la tristeza o del gozo, la del deseo.

CUARTA PARTE

DE LA SERVIDUMBRE DEL HOMBRE O DE LA FUERZA DE LAS AFECCIONES

PREFACIO

Llamo servidumbre a la impotencia del hombre para gobernar y reducir sus afecciones; en efecto, el hombre, sometido a las afecciones, no depende de sí mismo, sino de la fortuna, cuyo poder sobre él es tan grande que le obliga a menudo a que, viendo lo mejor, haga lo peor. Me propongo explicar en esta parte ese estado por medio de su causa y demostrar, además, lo que hay de bueno y de malo en las afecciones. No obstante, antes de comenzar, conviene hacer algunas observaciones preliminares respecto de la perfección e imperfección y sobre el bien y el mal.

La obra del que ha resuelto hacer una cosa y la ha terminado será perfecta, no solamente en opinión, sino también ante el juicio de cualquiera que sepa con rectitud, o crea saber, el pensamiento y el fin de su autor. Si vemos, por ejemplo, una obra que no está concluida y comprendemos que el objeto de su autor es edificar una casa, diremos que la casa es imperfecta: por el contrario, que es perfecta tan pronto como veamos llega al punto de conclusión que su autor había resuelto hacerle alcanzar. Pero si vemos una obra y nunca hemos visto nada semejante e ignoramos el pensamiento del artífice, no podremos saber ciertamente si es perfecta o imperfecta. Tal parece ser el primer significado de esas palabras. No obstante, en cuanto comenzaron los hombres a formar ideas generales y a representarse por medio del pensamiento modelos de casas, edificios, torres, etcétera, como también a preferir ciertos modelos a otros, ocurrió que cada uno llamó perfecto lo que veía hallarse de acuerdo con la idea general formada por él de las cosas de la misma especie y, por el contrario, imperfecto lo que estaba menos conforme con el modelo concebido por él, aunque el artífice hubiese ejecutado enteramente su propio designio. No parece que haya otra razón para que se llamen perfectas o imperfectas las obras de la naturaleza, es decir, las no ejecutadas por la mano del hombre. En efecto, los hombres se han acostumbrado a formar tantas cosas naturales como productos de su arte propio, de las ideas generales que tienen por modelos, y creen que la naturaleza les atiende también (según su opinión la naturaleza no obra nunca más que con un fin) y se les propone como modelos. Por consiguiente, cuando ven algo en la natura-

leza poco conforme con el modelo concebido por ellos para una cosa de la misma especie, creen que por la naturaleza se halla o no en pecado, y que ha dejado imperfecta su obra. Así vemos que los hombres llaman habitualmente perfectas o imperfectas las cosas naturales, más en virtud de un prejuicio que por un verdadero conocimiento de esas cosas. Según hemos demostrado en el apéndice de la primera parte, la naturaleza no obra con un fin; ese Ser Eterno e infinito que se llama Dios en la naturaleza, obra con la misma necesidad que existe, y la misma necesidad de naturaleza porque existe es también, según hemos dicho (Proposición 16. parte I), *por la que obra. Por tanto, la razón o la causa de que Dios, o la naturaleza, exista y obre es una y siempre la misma. No existiendo con fin alguno no obra tampoco con ningún fin; y, como su existencia, su acción, no tiene fin ni principio. Lo que se llama causa final no es otra cosa que el apetito humano en tanto se le considera como el principio o la causa primitiva de una causa, por ejemplo, cuando decimos que la causa final de tal o cual cosa ha sido la intención de habitar en ella, sólo decimos, ciertamente, que un hombre, habiendo imaginado las ventajas de la vida en una casa, ha tenido el apetito de construirla. La habitación, pues, en tanto se la considera como una causa final, es sólo un apetito singular, y ese apetito es, en realidad, una causa eficiente, considerada como primera porque los hombres ignoran comúnmente la causa de su apetitos. Según he dicho varias veces, los hombres tienen conciencia de sus acciones y apetitos, pero ignoran las causas por que son determinados a apetecer alguna cosa. El dicho vulgar de que la naturaleza peca a veces y produce obras imperfectas, le coloco en el número de los prejuicios que he examinado en el apéndice de la primera parte. Por consiguiente, la perfección y la imperfección no son, en realidad, más que modos de pensar, quiero decir nociones que acostumbramos a forjar porque comparamos entre sí los individuos de igual especie o del mismo género, y por este motivo dije anteriormente* (Definición 6, parte II) *que entendía una misma cosa por perfección y realidad. Tenemos la costumbre de reducir todos los individuos de la naturaleza a un género único llamado generalísimo; o dicho de otro modo, a la noción del ser que pertenece absolutamente a todos los individuos de la naturaleza. En tanto, pues, reducimos a este género los individuos de la naturaleza y les comparamos entre sí, y en la medida en que encontramos que unos tienen más entidad o realidad que otros, decimos que aquéllos son más perfectos que éstos, y en tanto les atribuimos algo que envuelve una negación, como límite, fin, impotencia, les llamamos imperfectos, porque no afectan nuestra alma de igual modo que aquellos que llamamos perfectos, y no porque carezcan de algo que les pertenece, o porque la naturaleza haya pecado. En efecto, sólo pertenece a la naturaleza de una cosa lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza de una causa eficiente, y todo lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza de una causa eficiente sucede de un modo necesario.*

En cuanto a lo malo y a lo bueno, no indican igualmente nada positivo en las cosas, al menos consideradas en sí mismas, y sólo son

modos de pensar o nociones que formamos porque comparamos las cosas entre sí. Una misma cosa puede ser al propio tiempo buena y mala y también indiferente. Por ejemplo la música es buena para el melancólico, mala para el afligido; para el sordo, no es ni buena ni mala. Aunque esto sea así, es preciso no obstante, conservar esos vocablos. En efecto, puesto que deseamos formar una idea del hombre que sea como un modelo de la naturaleza humana puesto ante nuestros ojos, nos será útil conservar esos vocablos en el sentido que he dicho. Entenderé, pues, por bueno, en adelante, lo que sabemos con certidumbre es un medio de acercarnos cada vez más al modelo de la naturaleza humana que nos proponemos. Por el contrario, entenderé por malo lo que sabemos con certidumbre nos impide reproducir modelo. Diremos, además, que los hombres son más o menos perfectos, según se aproximen más o menos a ese mismo modelo. Debe observarse ante todo que si digo que alguno pasa de una menor perfección a otra mayor, o a la inversa, no entiendo por esto que de una esencia o forma se mude en otra; un caballo, por ejemplo, queda destruido lo mismo si se cambia en un hombre que si se convierte en un insecto; lo que concebimos acrecentado o disminuido es su potencia de obrar; en tanto es lo que se entiende por su naturaleza. En fin, entenderé por perfección en general, como ya he dicho, la realidad, es decir, la esencia de una cosa cualquiera en tanto existe y produce algún efecto en cierta manera, no atendiendo en modo alguno a su duración, porque no puede llamarse perfecta ninguna cosa singular por haber perseverado en la existencia durante más tiempo; la duración de las cosas no puede ser determinada por su esencia, puesto que la esencia de las cosas no envuelve tiempo alguno cierto y determinado de existencia. Una cosa cualquiera, ya sea más o menos perfecta, podrá perseverar siempre en la existencia con la misma fuerza con que comenzó a existir, de suerte que en esto son todas iguales.

DEFINICIONES

I. Entiendo por bueno lo que sabemos con certidumbre que nos es útil.

II. Por el contrario, entiendo por malo lo que sabemos con certidumbre que impide poseamos algún bien.

(Respecto de las definiciones precedentes véase el prefacio hacia su terminación.)

III. Llamo contingentes las cosas singulares en tanto que, considerando solamente su esencia, no encontramos nada que asiente o excluya necesariamente su existencia.

IV. Llamo posibles a las mismas cosas singulares, en tanto que, atendiendo a las causas porque deben ser producidas, no sabemos si esas causas están determinadas de modo conveniente para producirlas.

(En el Escolio 1 de la Proposición 33, parte 1, no establecí diferencia alguna entre posible y contingente, porque no era preciso en aquel lugar distinguirlas con cuidado.)

V. Entenderé en adelante por afecciones contrarias las que arrastran al hombre en direcciones distintas, aunque sean del mismo género, como la gula y la avaricia, que son especies de amor; esas afecciones son contrarias no por naturaleza sino por accidente.

VI. Véanse los Escolios 1 y 2 de la Proposición 18, parte III, en los que he explicado lo que entenderé por afección en lo que se refiere a una cosa pasada, presente y futura.

(No obstante, debemos observar también que, de igual modo que una distancia de lugar, no podemos imaginar distintamente una distancia de tiempo más allá de cierto límite; en otros términos, así como todos los objetos alejados de nosotros más de doscientos pies, o cuya distancia del lugar en que nos encontraremos excede la que imaginamos con claridad nos son representados habitualmente por la imaginación a igual distancia de nosotros como si estuviera en el mismo plano, asimismo todos los objetos cuyo tiempo de existencia imaginamos separado del presente por un intervalo mayor que el que acostumbramos a imaginar distintamente nos son representados por la imaginación a igual distancia del presente y les referimos en algún modo a un mismo instante del tiempo.)

VII. Entiendo por el fin que nos lleva a hacer alguna cosa el apetito.

VIII. Entiendo por virtud y potencia una misma cosa; es decir *(Proposición 7, parte III)*, la virtud, en tanto se relaciona con el hombre, es la esencia misma o la naturaleza del hombre en tanto tiene el poder de hacer ciertas cosas que se pueden conocer sólo por las leyes de su naturaleza.

AXIOMA

No se da en la naturaleza cosa alguna singular que no sea dada otra más poderosa y fuerte. Pero si es dada una cosa cualquiera, otra más poderosa, por la que la primera pueda ser destruida, es dada.

PROPOSICIÓN I

Nada de lo que tiene de positivo una idea falsa es destruido por la presencia de lo verdadero, en tanto que es verdadero.

Demostración

La falsedad consiste solamente en la privación de conocimiento que envuelven las ideas inadecuadas *(Proposición 35, parte II)*, estas ideas no tienen nada positivo a causa de lo cual sean llamadas falsas *(Proposición 33, parte II)*. Por el contrario, en tanto se relacionan con Dios, son verdaderas *(Proposición 32, parte II)*. Por consiguiente, si lo que una idea falsa tiene de positivo fuese destruido por la presencia de lo verdadero, en tanto que es verdadero, una idea sería destruida por sí misma, lo que es absurdo *(Proposición 4, parte III)*. Por tanto, nada de lo que una idea falsa, etc. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Esta Proposición se comprende con más claridad por el Corolario 2 de la Proposición 16, parte II. Porque una imaginación es una idea que indica más bien que el estado del cuerpo humano o que la naturaleza del cuerpo exterior, no distintamente, a la verdad, sino de modo confuso, y por esto se dice que el alma yerra. Por ejemplo, cuando miramos el Sol, imaginamos que dista de nosotros doscientos pies próximamente, en lo que nos engañamos durante todo el tiempo que ignoramos su verdadera distancia; cuando la conocemos queda destruido el error ciertamente, pero no la imaginación que explica la naturaleza del Sol en tanto que afecta al cuerpo, y así, aunque conozcamos su verdadera distancia, seguiremos imaginando que está próximo a nosotros. Según hemos dicho en el Escolio de la Proposición 35, parte II, no imaginamos próximo el Sol porque ignoremos su verdadera distancia, sino porque el alma concibe la magnitud del Sol de una manera que se relaciona con la afección que viene de él al cuerpo. De igual modo, cuando los rayos del Sol, cayendo sobre la superficie del agua, llegan a nuestros ojos después de la reflexión, le imaginamos como si estuviera en el agua, aunque sepamos el lugar en que está verdaderamente; así, todas las imaginaciones que engañan al alma, ya indiquen el estado natural del cuerpo, o un aumento o una disminución de su potencia de obrar, no son contrarias a lo verdadero y no se desvanecen por su presencia. En ocasiones, cuando tenemos equivocadamente temor de algún mal, se desvanece este temor ante una noticia verdadera, pero también ocurre que cuando tememos un mal cuya venida es cierta; ese temor se desvanece asimismo ante una noticia falsa; según esto, las imaginaciones no se desvanecen por la presencia de lo verdadero, en tanto que es verdadero, sino porque se ofrecen imaginaciones más fuertes que excluyen la existencia presente de las cosas que imaginamos, como hemos demostrado en la Proposición 17, parte II.

PROPOSICIÓN II

Padecemos en tanto somos una parte de la naturaleza que no puede concebirse por sí misma sin las demás partes.

Demostración

Somos llamados pasivos cuando se produce en nosotros alguna cosa de que no somos causa más que parcialmente *(Definición 2, parte III,* es decir, *Definición* 1, *parte III),* algo que no puede deducirse de las solas leyes de nuestra naturaleza. Por consiguiente, padecemos en tanto somos una parte de la naturaleza que no puede concebirse por sí misma sin las demás partes. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN III

La fuerza con que el hombre persevera en la existencia, es limitada y sobrepujada infinitamente por la potencia de las causas exteriores.

Demostración

Esto es evidente por el Axioma de esta parte. Porque si un hombre es dado, es dada también alguna otra cosa más potente, llamémosla A; y si A es dada, es dada también alguna otra cosa más potente aún que A, llamémosla B, y así hasta lo infinito; por consiguiente, la potencia del hombre es limitada por la de otra cosa e infinitamente sobrepujada por la de las causas exteriores. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN IV

Es imposible que el hombre no sea una parte de la naturaleza y no puede experimentar otros cambios que los que pueden conocerse por su sola naturaleza y de los que es causa adecuada.

Demostración

La potencia porque conservan su ser las cosas singulares y, por consiguiente, el hombre, es la potencia misma de Dios o de la naturaleza (*Corolario de la Proposición* 24, *parte I*), no en tanto que es infinita, sino en tanto puede explicarse por una esencia humana actual (*Proposición* 7, *parte III*). Según esto, la potencia del hombre, en tanto se explica por su esencia actual, es una parte de la potencia infinita, es decir, de la esencia de Dios o de la naturaleza, lo que constituía el primer punto. Ahora, si fuese posible que el hombre no pudiera experimentar otros cambios que los que se pueden conocer por la sola naturaleza del hombre mismo, se seguiría de esto (*Proposición 6, parte III*) que no podría perecer sino que existiera siempre necesariamente y esto debería seguirse de una causa cuya potencia fuese finita o infinita; quiero decir, o bien de la sola potencia del hombre, que podría, por consiguiente, alejar de él los demás cambios que pudieran provenir de causas exteriores, o bien porque la potencia infinita de la naturaleza dirigiese todas las causas singulares de modo que el hombre pudiera experimentar solamente los cambios que sirven para su conservación. La primera hipótesis es absurda (por la Proposición precedente cuya demostración es universal y puede aplicarse a todas las cosas singulares). Por tanto, si fuese posible que el hombre no experimentase otros cambios que los que se pueden conocer por su sola naturaleza, y por consecuencia existiese siempre, esto debería seguirse de la potencia infinita de Dios; y, por consiguiente (*Proposición* 16, *parte I*), se debería deducir de la necesidad de la naturaleza divina, en tanto se la considera como afectada por la idea de un hombre, todo

el orden de la naturaleza concebida bajo los atributos de la extensión y del pensamiento. Se seguiría de ahí *(Proposición 21, parte I)* que el hombre sería infinito, lo que (por la primera parte de esta demostración) es absurdo. Es imposible, pues, que el hombre no experimente otros cambios que aquellos de que es causa adecuada. C. Q. F. D.

COROLARIO

Se deduce de esto que el hombre está siempre y necesariamente sometido a las pasiones, sigue y obedece el orden común de la naturaleza, y se adapta a él en la medida que exige la naturaleza de las cosas.

PROPOSICIÓN V

La fuerza y el crecimiento de cualquier pasión, y su perseverancia en existir, no se definen por la potencia con que perseveramos en la existencia, sino por la potencia de la causa exterior comparada con la nuestra.

Demostración

La esencia de una pasión no puede explicarse por nuestra sola esencia *(Definición* 1 y 2, *parte III)*, es decir *(Proposición* 7, *parte III)*, la potencia de una pasión no puede definirse por la potencia con que perseveramos en nuestro ser, sino que debe definirse necesariamente *(como hemos demostrado Proposición* 16, *parte II)* por la potencia de la causa exterior comparada con la nuestra. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN VI

La fuerza de una pasión o de una afección puede sobrepujar las demás acciones del hombre, o su potencia, de tal suerte que esa afección permanezca agregada al hombre.

Demostración

La fuerza y el crecimiento de cualquier pasión, y su perseverancia en existir, se definen por la potencia de la causa exterior comparada con la nuestra *(Proposición precedente)*; puede, por tanto *(Proposición* 3), sobrepujar la potencia del hombre, etc. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN VII

Una afección sólo puede ser reducida o destruida por otra afección contraria, y más fuerte que la afección reducida.

Demostración

Una afección, en tanto se relaciona con el alma, es una idea con la que el alma afirma una fuerza de existir de su cuerpo mayor o menor que anteriormente *(Definición general de las afecciones al final de la tercera parte)*. Por consiguiente cuando el alma está dominada por alguna afección, el cuerpo es afectado al propio tiempo por una afección que acrecenta o disminuye su potencia de obrar. Por otra parte, esta afección del cuerpo *(Proposición* 5) recibe de su causa la fuerza de perseverar en su ser; no puede, por tanto, ser reducida ni destruida más que por una causa corporal *(Proposición 6, parte II)* que afecta al cuerpo de una afección contraria a la primera *(Proposición 6, parte III)* y es más fuerte que ella (Axioma), y entonces el alma será afectada por la idea de una afección contraria, y más fuerte que la anterior, es decir *(Definición general de las afecciones)* experimentará una afección contraria, y más fuerte que la anterior, que excluirá o destruirá la existencia de la primera; por consiguiente, una afección sólo puede ser destruida o reducida por una afección contraria y más fuerte que ella. C. Q. F. D.

COROLARIO

Una afección, en tanto se relaciona con el alma, no puede ser destruida ni reducida más que por la idea de una afección del cuerpo contraria a la que experimentamos y más fuerte que ella, porque, una afección a causa de la cual padecemos no puede ser reducida ni destruida más que por una afección más fuerte que ella y que le sea contraria *(Proposición precedente)*, es decir *(Definición general de las afecciones)*, por la idea de una afección del cuerpo más fuerte que la afección porque padecemos y contraria a ella.

PROPOSICIÓN VIII

El conocimiento de lo bueno y de lo malo no es otra cosa que la afección del gozo o de la tristeza, en tanto tenemos conciencia de ella.

Demostración

Llamamos bueno o malo lo que es útil o nocivo para la conservación de nuestro ser *(Definición* 1 y 2), es decir *(Proposición* 7, *parte III)*, lo que acrecienta o disminuye, secunda o reduce nuestra potencia de obrar. En tanto, pues *(Definición del gozo* y *de la tristeza. Escolio de la Proposición, parte III)*, percibimos que una causa nos afecta de gozo o de tristeza, la llamamos buena o mala, y así el conocimiento de lo bueno y de lo malo no es más que la idea del gozo o de la tristeza, que se sigue necesariamente *(Proposición* 22, *parte II)* de la afección misma del gozo o de la tristeza. Pero esa idea está unida a la afección de igual manera que el alma está unida al cuerpo *(Proposición* 21, *parte II)*, es

decir (como hemos demostrado en el Escolio de la misma Proposición), esa idea no se distingue en realidad de la afección misma, o *(Definición general de las afecciones)* de la idea de una afección de cuerpo, más que por el concepto que tenemos de ella; por consiguiente, ese conocimiento de lo bueno y de lo malo no es otra cosa que la afección misma, en tanto tenemos conciencia de ella. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN IX

Una afección cuya causa imaginamos actualmente presente, es más fuerte que si no imaginamos la presencia de dicha causa.

Demostración

Una imaginación es una idea por la que consideramos una causa como presente *(Escolio de la Proposición 17, parte II)*, pero que indica más bien el estado del cuerpo humano que la naturaleza de la cosa exterior *(Corolario 2 de la Proposición 16, parte II)*. Una afección es, pues, una imaginación *(Definición general de las afecciones)*, en tanto indica el estado del cuerpo. Pero una imaginación es más intensa *(Proposición 17, parte II)* mientras no imaginamos nada que excluya la existencia presente de la cosa exterior; por tanto, también una afección, cuya causa imaginamos como actualmente presente, es más fuerte o más intensa que si no imaginamos la presencia de dicha causa. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Cuando dije en la Proposición 18, parte III, que somos afectados por la imagen de una cosa futura o pasada con la misma afección que si la cosa imaginada estuviese presente, hice expresamente observar que esto es cierto en tanto consideramos solamente la imagen de dicha cosa, porque es, en efecto, de igual naturaleza, hayamos imaginado o no las cosas como presentes; no he negado, sin embargo, que esta imagen es más débil cuando consideramos la presencia de otras cosas que excluyen la existencia presente de la cosa futura, y no lo hice observar en aquel momento porque tenía decidido tratar en esta parte de la fuerza de las afecciones.

COROLARIO

La imagen de una cosa futura o pasada, es decir, de una cosa que nos representamos con relación al tiempo futuro o pasado, excluido el presente, es más débil, en igualdad de cosas, que la imagen de una cosa presente; por consecuencia, una afección que se refiera a una cosa pasada o futura será, en igualdad de cosas, más débil también que una afección relacionada con una cosa presente.

PROPOSICIÓN X

La consideración de una cosa futura que imaginamos debe ser en plazo próximo, nos afecta de modo más intenso que si imaginamos que su tiempo de existencia está mucho más distante del presente, y el recuerdo de una cosa que imaginamos haber pasado hace poco, nos afecta también de modo más intenso que si la imaginamos ocurrida en tiempo lejano.

Demostración

En efecto, en tanto imaginamos que una cosa será próximamente, o ha pasado hace poco tiempo, imaginamos por esto mismo algo que excluye menos su presencia que si imaginamos su tiempo de existir más distante del presente o que ha ocurrido en fecha lejana *(como se demuestra por sí mismo);* por consecuencia *(Proposición precedente),* seremos afectados por ella de modo más intenso en la misma medida. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Se deduce de la observación añadida a la Definición 6, que en lo referente a los objetos separados del tiempo actual por un intervalo más grande que el que podemos determinar en la imaginación, somos afectados de modo igualmente moderado, aunque no dejemos de conocer que están separados entre sí por un largo intervalo de tiempo.

PROPOSICIÓN XI

Una afección relacionada con alguna cosa que imaginamos como necesaria es más intensa, en igualdad de cosas, que si se relacionase con una cosa posible o contingente, es decir, no necesaria.

Demostración

En tanto imaginamos que una cosa es necesaria, afirmamos su existencia, y, por el contrario, negamos la existencia de una cosa en tanto imaginamos que no es necesaria *(Escolio* 1 *de la Proposición* 33, *parte I);* por consiguiente *(Proposición* 9), una afección que se relaciona con alguna cosa necesaria será más intensa, en igualdad de cosas, que si se relaciona con una cosa no necesaria. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XII

Una afección relacionada con alguna cosa que sabemos no existe actualmente y que imaginamos posible es, en igualdad de cosas, más intensa que si se refiriera a una cosa contingente.

Demostración

En tanto imaginamos una cosa como contingente, somos afectados por la imagen de alguna cosa distinta de la primera que asienta la existencia de ella *(Definición* 3) pero también podemos imaginar ciertas cosas que excluyan su existencia presente. Por el contrario, en tanto imaginamos que una cosa es posible en lo futuro, imaginamos ciertas cosas que asientan su existencia *(Definición* 4); es decir *(Proposición* 18, *parte III),* que alimentan la esperanza o el temor; por consiguiente, es más viva la afección que se relaciona por una cosa posible. C. Q. F. D.

COROLARIO

Una afección que se refiera a alguna cosa que sabemos no existe en la actualidad y que imaginamos contingente, es mucho más débil que si imaginásemos que la cosa estaba actualmente presente.

Demostración

Una afección relacionada con alguna cosa que imaginamos existe actualmente, es más intensa que si imaginamos como futuro el objeto de dicha afección *(Corolario de la Proposición* 9), y mucho más viva en el caso de que imaginemos ese tiempo futuro más distante del presente *(Proposición* 10). Una afección que se refiere a alguna cosa cuyo tiempo de existencia imaginamos muy lejano del actual, es, pues, mucho más débil que si imaginamos presente el objeto de ella, y, no obstante, es más intensa que si le imaginamos como contingente *(Proposición precedente);* así, una afección relacionada con alguna cosa contingente será mucho más débil que si imaginamos que la cosa está actualmente presente. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XIII

Una afección que se refiera a alguna cosa contingente que sabemos no existe en la actualidad es, en igualdad de cosas, más débil que una afección que se relaciona con alguna cosa pasada.

Demostración

En tanto imaginamos una cosa como contingente, estamos afectados por la imagen de alguna otra que asienta la existencia de la primera *(Definición* 3), pero podemos imaginar también ciertas cosas que excluyan su existencia presente. No obstante, cuando la imaginamos con relación al tiempo pasado, se supone imaginamos alguna cosa que la trae a la memoria, o despierta la imagen de ella *(Proposición* 18, *parte II con su Corolario),* y hace, por consecuencia, la consideremos

como si estuviera presente *(Corolario de la Proposición* 17, *parte* II*)*. Así *(Proposición* 9*);* una afección relacionada con una cosa contingente que sabemos no existe en la actualidad, será mucho más débil que una afección que se refiera a una cosa pasada. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XIV

El conocimiento verdadero de lo bueno y de lo malo no puede reducir ninguna afección en tanto que es verdadero, sino solamente en tanto es considerado como una afección.

Demostración

Una afección es una idea por medio de la cual afirma el alma una fuerza de existir de su cuerpo mayor o menor que anteriormente *(Definición general de las afecciones),* y así *(Proposición* 1) no tiene nada positivo que pueda destruir la presencia de lo verdadero; por consiguiente, el conocimiento verdadero de lo bueno y de lo malo no puede, en tanto que es verdadero, reducir ninguna afección, pero en tanto es una afección *(véase Proposición* 8), si es más fuerte que la afección a reducir, podrá solamente en esta medida reducirla. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XV

Un deseo que nace del conocimiento verdadero de lo bueno y de lo malo, puede ser extendido o reducido por muchos otros deseos nacidos de las afecciones que nos dominan.

Demostración

Del conocimiento verdadero de lo bueno y de lo malo, en tanto es una afección *(Proposición* 8), nace necesariamente un deseo *(Definición* 1 *de las afecciones),* que es tanto mayor cuanto más grande es la afección de que nace *(Proposición* 37, *parte III).* Este deseo, que hemos supuesto nace de que conocemos verdaderamente alguna cosa, se forma, por consecuencia, a nosotros en tanto que obramos *(Proposición* 1, *parte III)* y así, debe conocerse por nuestra sola esencia *(Definición* 2, *parte III)* por consiguiente *(Proposición* 7), su fuerza y su crecimiento deben ser definidos por la sola potencia del hombre. Los deseos que nacen de las afecciones que nos dominan, son tanto mayores cuanto esas afecciones son más violentas; por consecuencia, su fuerza y su crecimiento deben definirse también por la potencia de las causas exteriores *(Proposición* 5) que, comparada con la nuestra, la sobrepuja indefinidamente *(Proposición* 3). Por consiguiente, los deseos que nacen de afecciones de esta especie podrán ser más violentos que el que nace de conocimientos verdaderos de lo bueno y de lo malo; y por esta razón *(Proposición* 7) podrán reducir o extender este último. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XVI

El deseo que nace del conocimiento de lo bueno y de lo malo, en tanto este conocimiento es relativo al porvenir, puede más fácilmente ser reducido o extendido por el deseo de las cosas que son actualmente agradables.

Demostración

Una afección relacionada con alguna cosa que imaginamos debe ser, es más débil que una afección relacionada con una cosa presente (*Corolario de la Proposición* 9). Según esto, el deseo que nace del conocimiento verdadero de lo bueno y de lo malo (aunque este conocimiento se refiera a cosas que sean buenas actualmente) puede ser extendido o reducido por algún deseo temerario (*por la Proposición precedente cuya demostración es universal*); por consiguiente, un deseo que nace de dicho conocimiento, en tanto es relativo a lo futuro, podrá ser más fácilmente reducido o extendido, etc. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XVII

Un deseo que nace del conocimiento verdadero de lo bueno y de lo malo, en tanto se refiere este conocimiento a las cosas contingentes, puede ser aún más fácilmente reducido por el deseo de las cosas presentes.

Demostración

Esta Proposición se demuestra de la misma manera que la precedente, fundándose en el Corolario de la Proposición 12.

ESCOLIO

Creo haber demostrado por lo que precede la causa de que los hombres sean movidos más bien por la opinión que por la razón verdadera y de que el conocimiento verdadero excite emociones en el alma, le proponga ésta a menudo a todo género de apetito sensual, lo que hizo decir al poeta: *Veo lo mejor y lo apruebo, pero hago lo peor.* El eclesiástico parece haber tenido el mismo pensamiento al exclamar: *El que acrecienta su ciencia acrecienta su dolor.* Y si digo esto no es para sacar en conclusión que la ignorancia vale más que la ciencia o que entre un tonto y un hombre de entendimiento no hay diferencia alguna en lo que toca al gobierno de las afecciones, sino porque es necesario conocer tanto la influencia como la potencia de nuestra naturaleza, a fin de que podamos determinar lo que puede y lo que no puede la razón para el gobierno de las afecciones. Ya he dicho que en esta parte trataré solamente de la impotencia del hombre, porque he decidido tratar por separado de la potencia de la razón sobre las afecciones.

PROPOSICIÓN XVIII

Un deseo que nace del gozo es más fuerte, en igualdad de cosas, que un deseo que nace de la tristeza.

Demostración

El deseo es la esencia misma del hombre *(Definición* 1 *de las afecciones),* es decir *(Proposición* 7, *parte II),* un esfuerzo por medio del cual trata el hombre de perseverar en su ser. Un deseo que nace del gozo, es, pues, acrecentado o secundado por esta misma afección de gozo *(Definición del gozo, en el Escolio de la Proposición* 11, *parte III)* por el contrario, el que nace de la tristeza es disminuido o reducido por esta misma afección de tristeza *(Escolio citado anteriormente);* y así, la fuerza del deseo que nace del gozo, debe ser definida a la vez por la potencia del hombre y la de la causa exterior; por el contrario, la del deseo que nace de la tristeza debe definirse por la sola potencia del hombre; por tanto el primer deseo es más fuerte que el segundo. C. Q. F. D.

ESCOLIO

He explicado en este pequeño número de proposiciones las causas de la inconstancia y de la impotencia del hombre y el motivo de que no observe los preceptos de la razón. Me resta mostrar lo que la razón nos prescribe y cuáles afecciones se hallan de acuerdo con las reglas de la razón humana, y cuáles les son contrarias. No obstante, antes de comenzar a demostrar así, siguiendo el orden prolijo de los geómetras que he adoptado, conviene en primer lugar hacer conocer brevemente los mandatos de la razón, a fin de que sea más fácil a cada uno percibir un pensamiento. Como la razón no exige nada que sea contra naturaleza, pretende, por consecuencia, que cada uno se ame a sí mismo, busque la utilidad propia, lo que es realmente útil para él, apetece todo lo que conduce realmente al hombre a una perfección mayor, y absolutamente hablando, que cada uno se esfuerce en conservar su ser en cuanto de él dependa. Y esto es tan cierto necesariamente como es cierto que el todo es mayor que la parte *(véase Proposición* 4, *parte III).* Puesto que la virtud *(Definición* 8) no consiste en otra cosa que en obras, según las leyes de la propia naturaleza, y puesto que nadie puede conservar su ser *(Proposición* 7, *parte III)* si no es siguiendo las leyes de su naturaleza propia, se deduce de aquí: 1º Que el principio de la virtud es el esfuerzo mismo para conservar el ser propio, y que la felicidad consiste en que el hombre pueda conservar su ser. 2º Que la virtud debe ser apetecida por sí misma, y que no existe cosa alguna más valiosa que ella o que nos sea más útil, a causa de la cual debiera ser apetecida. 3º En fin, que aquellos que se dan la muerte,

tienen el alma herida de impotencia y son vencidos enteramente por las causas exteriores en oposición con su naturaleza. Se deduce, además, del Postulado 4, parte II, que nos es siempre imposible no necesitar de cosa alguna exterior a nosotros para conservar nuestro ser, y vivir sin comercio con las cosas exteriores; por otra parte, si consideramos nuestra alma sería ciertamente más imperfecto nuestro entendimiento si el alma estuviese sola y no conociese nada fuera de sí misma. Hay, pues, fuera de nosotros, muchas cosas que nos son útiles, y que, por esta razón, debemos apetecer. Entre ellas, el pensamiento no puede inventar mejores que las que se hallan enteramente de acuerdo con nuestra naturaleza, porque si, por ejemplo, dos individuos completamente de igual naturaleza se unen el uno al otro, componen un individuo dos veces más potente que cada uno por separado. Nada, pues, más útil al hombre que el hombre; no pueden desear los hombres nada más valioso para la conservación de su ser que hallarse todos de acuerdo en todas las cosas, de modo que las almas y los cuerpos de todos compongan en alguna manera una sola alma y un solo cuerpo, esforzarse todos juntos en conservar su ser y buscar todos reunidos la utilidad común a todos; de donde se deduce que los hombres que son gobernados por la razón, es decir, aquellos que buscan lo que les es útil bajo la dirección de la razón, no apetecen nada para ellos mismos que no deseen también para los demás hombres, y son así justos, de buena fe y honrados.

Tales son los mandatos de la razón que me había propuesto hacer conocer aquí en pocas palabras antes de comenzar a demostrarlos en el orden indicado con más prolijidad, y el motivo que me ha guiado a hacerlo así ha sido atraer, en lo posible, la atención de aquellos que creen que el principio: "cada uno trata de buscar lo que le es útil", es el origen de la inmoralidad, no de la moralidad y de la virtud. Después de haber mostrado brevemente que es todo lo contrario, continuaré mis demostraciones empleando el mismo procedimiento que he seguido hasta aquí.

PROPOSICIÓN XIX

Cada uno apetece o repugna necesariamente por las leyes de su naturaleza lo que juzga bueno o malo.

Demostración

El conocimiento de lo bueno y de lo malo es *(Proposición* 8) la afección misma del gozo o de la tristeza, en tanto tenemos consciencia de ella; por consecuencia, cada uno apetece necesariamente lo que juzga bueno y, por el contrario, repugna lo que juzga malo. Pero el apetito no es otra cosa que la esencia misma o la naturaleza del hombre *(Definición del apetito en el Escolio de la Proposición* 9, *parte III* y

Definición 1 *de las afecciones).* Cada uno, pues, por las solas leyes de su naturaleza, apetece o repugna necesariamente, etc. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XX

Cuanto más nos esforzamos en buscar lo que es útil, es decir, en conservar nuestro ser, y más tenemos el poder de conseguirlo, más dotados estamos de virtud; y, por el contrario, en la medida en que omitimos conservar lo que es útil, es decir, nuestro ser, somos impotentes.

Demostración

La virtud es la potencia misma del hombre, que se define por la sola esencia del hombre *(Definición* 8), es decir *(Proposición* 7, *parte III)* que se define por el solo esfuerzo con que el hombre trata de perseverar en su ser. Por consiguiente, cuanto más se esfuerza en perseverar en su ser y más tiene el poder de conseguirlo, tanto más dotado está de virtud, y, por consecuencia *(Proposición* 4 *y* 7, *parte III)* en la medida en que alguno omite conservar su ser, es impotente. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Nadie, pues, omite apetecer lo que le es útil o conservar su ser como no sea vencido por causas exteriores y contrarias a su naturaleza. Esa omisión no es jamás debida a una necesidad de su naturaleza, y es siempre obligado por causas exteriores, por lo que el hombre aborrece su propia conservación o se da la muerte, lo que puede ocurrir de muchas maneras; unos se matan obligados por otro que les desvía la mano, armada casualmente de una espada, y les fuerza a dirigir esta arma contra su propio corazón; otros, como Séneca, obligado por la orden de un tirano a abrirse las venas, es decir, tratando de evitar un mal mayor por medio de otro menor; otros, en fin, obedeciendo a causas exteriores ignoradas que disponen la imaginación y afectan el cuerpo de tal modo que a su naturaleza sustituye una naturaleza nueva y contraria cuya idea no puede existir en el alma *(Proposición* 10, *parte III).* Es tan imposible que el hombre se esfuerce por la necesidad de su naturaleza en no existir, o en cambiar de forma, como lo es que algo sea hecho de nada, como todos pueden comprender con un poco de reflexión.

PROPOSICIÓN XXI

Nadie puede desear poseer la beatitud, obrar bien y vivir bien, sin desear al propio tiempo ser, obrar y vivir, es decir, existir en acto.

Demostración

La demostración de esta Proposición o más bien, la Proposición misma, es evidente por sí y también por la definición del deseo, porque

el deseo *(Definición* 1 *de las afecciones)* de vivir en la beatitud, de obrar, etc., es la esencia misma del hombre, es decir *(Proposición* 7, *parte III),* el esfuerzo con que cada uno trata de conservar su ser. Por tanto, nadie puede desear, etc. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXII

No se puede concebir virtud alguna anterior al esfuerzo para conservarse.

Demostración

El esfuerzo para conservarse es la esencia misma de una cosa *(Proposición* 7, *parte III).* Por consiguiente, si se pudiera concebir una virtud anterior a dicha esencia, es decir, a ese esfuerzo, la esencia de una cosa *(Definición* 8) se concebiría con anterioridad a ella misma, lo que *(como puede comprenderse)* es absurdo. Por tanto, no se puede concebir virtud alguna, etc. C. Q. F. D.

COROLARIO

El esfuerzo para conservarse es el primero y único origen de la virtud. Porque no se puede concebir *(Proposición precedente)* ningún otro principio anterior a éste, y sin él *(Proposición* 21) no se puede concebir ninguna virtud.

PROPOSICIÓN XXIII

No puede decirse absolutamente que el hombre obra por virtud en tanto está determinado a hacer alguna cosa porque tiene ideas inadecuadas, sino solamente en tanto está determinado porque tiene un conocimiento.

Demostración

En tanto el hombre está determinado a hacer alguna cosa porque tiene ideas inadecuadas, es pasivo *(Proposición* 1, *parte III),* es decir, hace algo *(Definición* 1 y 2, *parte III)* que no puede percibirse por su sola esencia, o que, en otros términos *(Definición* 8), no se sigue de su virtud. Pero en tanto está determinado a hacer alguna cosa porque tiene un conocimiento, es activo *(Proposición* 1, *parte III),* es decir *(Definición* 2, *parte III),* hace algo, que se percibe por su sola esencia o *(Definición* 8) que se sigue adecuadamente de su virtud. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXIV

Obrar por virtud absolutamente no es otra cosa en nosotros que obrar, vivir y conservar nuestro ser (estas tres cosas no forman más que una)

bajo el gobierno de la razón, con arreglo al principio de la investigación de la utilidad propia.

Demostración

Obrar absolutamente por virtud no es otra cosa *(Definición* 8) que obrar por las leyes de la propia naturaleza. Pero somos activos en tanto solamente que conocemos *(Proposición* 3, *parte III)* por consiguiente, obrar por virtud no es otra cosa en nosotros más que obrar, vivir y conservar nuestro ser bajo el gobierno de la razón, y esto *(Corolario de la Proposición* 22) con arreglo al principio de la investigación de la utilidad propia. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXV

Nadie desea conservar su ser a causa de otra cosa.

Demostración

El esfuerzo con que cada cosa trata de perseverar en su ser se define *(Proposición* 7, *parte III)* por la sola esencia de la cosa misma, y de esta sola esencia que se supone dada, no de la de una cosa distinta, se sigue necesariamente *(Proposición* 6, *parte III)* que cada uno se esfuerce en conservar su ser. Esta Proposición es evidente, además, por el Corolario de la Proposición 22. Porque si el hombre se esforzase en conservar su ser a causa de otra cosa, esta cosa sería el primer origen de la virtud *(como se demuestra por sí solo)* lo que *(el mismo Corolario)* es absurdo. Por consiguiente, nadie se esfuerza, etc. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXVI

Todo esfuerzo cuyo principio es en nosotros la razón no tiene otro objeto que el conocimiento; y el alma, en tanto usa de la razón, no juzga que alguna cosa le es útil, sino conduce al conocimiento.

Demostración

El esfuerzo para conservarse no es más que la esencia de la cosa misma *(Proposición* 7, *parte III)* que, en tanto existe tal cual es se concibe como poseyendo una fuerza para perseverar en la existencia *(Proposición* 6, *parte III)* y ejecutar las acciones que se siguen necesariamente de su naturaleza tal como es dada *(Definición del apetito en el Escolio de la Proposición* 7, *parte III).* Pero la esencia de la razón no es otra cosa que nuestra alma en tanto conoce clara y distintamente *(Escolio* 2 *de la Proposición* 40, *parte II).* Por consiguiente *(Proposición* 40, *parte II),* todo esfuerzo cuyo principio es la razón no tiene otro objeto que el conocimiento. Además, como ese esfuerzo con que el

alma, en tanto que es razonable, se esfuerza en conservar su ser no es más que conocimiento *(por la primera parte de esta demostración)*, ese esfuerzo para conocer es, por consecuencia *(Corolario de la Proposición* 22), el primero y único origen de la virtud, y no nos esforzamos en conocer las cosas teniendo por mira un fin cualquiera *(Proposición* 25), sino que, por el contrario, el alma, en tanto que es razonable, no podrá concebir cosa alguna buena para ella a no ser lo que conduce al conocimiento *(Definición 1)*. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXVII

No sabemos con certidumbre de cosa alguna si es buena o mala, a no ser de la que conduce realmente al conocimiento o puede impedir que le poseamos.

Demostración

El alma, en tanto que es razonable, no apetece más que el conocimiento, y no juzga le es útil cosa alguna, a no ser la que conduce al conocimiento *(Proposición precedente)*. Pero el alma *(Proposición* 41 y 43, *parte II, cuyo Escolio debe verse también)* no tiene certidumbre con respecto a las cosas más que en tanto tiene ideas adecuadas, o *(lo que viene a ser lo mismo por el Escolio* 2 *de la Proposición* 40, *parte II)* en tanto que es razonable. Por consiguiente, no hay cosa alguna de que sepamos con certidumbre es buena para nosotros, a no ser la que conduce realmente al conocimiento, y, por el contrario, ninguna cosa que sepamos es mala, a no ser la que impide poseamos el conocimiento. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXVIII

El bien supremo del alma es el conocimiento de Dios, y la suprema virtud del alma la de conocer a Dios.

Demostración

El objeto supremo que puede conocer el alma es Dios, es decir *(Definición* 6, *parte I)*, un Ser absolutamente infinito y sin el que nada puede ser ni ser concebido *(Proposición* 15, *parte I)*; por consecuencia *(Proposiciones* 26 y 27), la cosa supremamente útil al alma o su bien supremo *(Definición* 1) es el conocimiento de Dios. Además, el alma es activa solamente en la medida en que conoce *(Proposición* 1 y 3, *parte III)*, y sólo en la misma medida *(Proposición* 25) se puede decir absolutamente que hace alguna cosa por virtud. La virtud absoluta del alma es, pues, conocer. Pero el objeto supremo que el alma puede conocer es Dios *(como hemos demostrado ya)*; por consiguiente, la suprema virtud del alma es concebir con claridad o conocer a Dios. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXIX

Cualquier cosa singular, cuya naturaleza es enteramente distinta de la nuestra, no puede ni secundar ni reducir nuestra potencia de obrar, y, absolutamente hablando, no puede ser buena o mala para nosotros cosa alguna, si no tiene algo común con nosotros.

Demostración

La potencia con que una cosa singular cualquiera, y, por consiguiente, el hombre *(Corolario de la Proposición* 10, *parte II),* existe y produce algún efecto, no es determinada nunca más que por otra cosa singular *(Proposición* 28, *parte I),* cuya naturaleza debe conocerse por medio del mismo atributo que permite concebir la naturaleza humana. Según esto, nuestra potencia de obrar, de cualquier manera que se la conciba, puede ser determinada, y, por consiguiente, secundada o reducida por la potencia de otra cosa singular que tenga con nosotros algo común, y no por la potencia de una cosa cuya naturaleza es enteramente distinta de la nuestra; y puesto que llamamos bueno o malo lo que es causa de gozo o de tristeza *(Proposición* 8), es decir *(Escolio de la Proposición* 11, *parte III),* lo que acrecienta o disminuye, secunda o reduce nuestra potencia de obrar una cosa cuya naturaleza es enteramente distinta de la nuestra, no puede ser para nosotros ni buena ni mala. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXX

No puede ser mala ninguna cosa por lo que tiene de común con nuestra naturaleza, sino que nos es contraria en la medida en que es mala para nosotros.

Demostración

Llamamos malo lo que es causa de tristeza *(Proposición* 8), es decir *(por la Definición de la tristeza, Escolio de la Proposición* 11, *parte III),* lo que disminuye o reduce nuestra potencia de obrar. Por consiguiente, si una cosa fuera mala para nosotros por lo que tiene de común con nuestra naturaleza, podría disminuir o reducir lo que tiene de común con nosotros, lo que es absurdo *(Proposición* 4, *parte III).* No puede, pues, ser mala para nosotros ninguna cosa por lo que tiene de común con nuestra naturaleza, sino que, por el contrario, en la medida en que es mala, es decir *(según hemos ya demostrado),* en que puede disminuir o reducir nuestra potencia de obrar, no es contraria *(Proposición* 5, *parte III).* C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXXI

Es necesariamente buena una cosa en la medida en que se halla de acuerdo con nuestra naturaleza.

Demostración

En tanto que una cosa se halla de acuerdo con nuestra naturaleza, no puede ser mala *(Proposición precedente)*. Será, pues, necesariamente o indiferente o buena. En el primer caso, es decir, si no es ni buena ni mala, nada se seguirá de su naturaleza *(Definición* 1) que sirva para la conservación de la nuestra, es decir *(por hipótesis)*, para la conservación de la cosa misma; pero esto es absurdo *(Proposición* 6. *parte III)* será, pues, necesariamente buena en tanto se halla de acuerdo con nuestra naturaleza. C. Q. F. D.

COROLARIO

Se deduce de aquí que cuanto más concuerda una cosa con nuestra naturaleza, tanto mayor utilidad tiene para nosotros o mejor es; e inversamente, una cosa nos es más útil a medida que se halla más de acuerdo con nuestra naturaleza. Porque en cuanto no concuerda con nuestra naturaleza será necesariamente distinta de ella o le será contraria. Si es distinta, no podrá ser ni buena ni mala *(Proposición* 29); si es contraria, será contraria, por consecuencia, a la naturaleza que concuerda con la nuestra, es decir *(Proposición precedente)*, contraria a lo bueno, o sea mala. Nada, pues, puede ser bueno, sino en tanto concuerda con nuestra naturaleza, y, por consiguiente, cuanto más se halla de acuerdo una cosa con nuestra naturaleza tanto más útil es, e inversamente. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXXII

En la medida en que los hombres están sometidos a las pasiones, no se puede decir que concuerdan en naturaleza.

Demostración

Cuando se dice que las cosas se hallan de acuerdo en naturaleza, se entiende que concuerdan en potencia *(Proposición* 7, *parte III)*, pero no en impotencia o negación y, por consiguiente, tampoco en pasión *(Escolio de la Proposición* 3, *parte III)* no se puede, pues, decir que los hombres concuerdan en naturaleza en tanto están sometidos a las pasiones. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Esto es evidente por sí mismo; en efecto, quien dice que el blanco y el negro concuerdan solamente en que ni el uno ni el otro es rojo, afirma en absoluto que ambos colores no concuerdan en nada. De igual modo, decir que la piedra y el hombre concuerdan solamente en que los dos son finitos, impotentes, o no existen por la necesidad de su naturaleza, o, en fin, son sobrepujados indefinidamente por la potencia de las causas exteriores, es afirmar de una manera general que la piedra y el hombre no concuerdan en cosa alguna, porque las cosas que concuerdan solamente en una negación, es decir, en lo que no tienen, no concuerdan en nada en realidad.

PROPOSICIÓN XXXIII

Los hombres pueden diferir en naturaleza en tanto están dominados por afecciones que son pasiones, y en igual medida el mismo hombre es veleidoso e inconstante.

Demostración

La naturaleza o esencia de las afecciones no puede explicarse por nuestra sola esencia o naturaleza *(Definición* 1 y 2, *parte III)* sino que debe definirse por la potencia, es decir *(Proposición* 7, *parte III)* por la naturaleza de las causas exteriores, comparada con la nuestra; de donde proviene que haya tantas especies de cada afección como especies de objetos nos afectan *(Proposición* 56, *parte III)* y que los hombres sean afectados de distintas maneras por un solo y mismo objeto *(Proposición* 51, *parte III)* en la medida en que esto se verifica difieren en naturaleza; por este motivo, en fin, un mismo hombre es afectado de diversas maneras con relación al mismo objeto y en esta medida es veleidoso, etc. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXXIV

En tanto están los hombres dominados por afecciones que son pasiones, pueden ser contrarios los unos a los otros.

Demostración

Un hombre, por ejemplo, Pedro, puede ser causa de que Pablo esté contristado, porque tiene algo semejante a una cosa que odia Pablo *(Proposición* 16, *parte III)* o porque Pedro está solo en posesión de una cosa que Pablo ama también *(Proposición* 32, *parte III, con su Escolio)*; o por otras causas *(véanse las principales en el Escolio de la Proposición* 55, *parte III)*; por lo que sucederá *(Definición* 7 *de las afecciones)* que Pablo odiará a Pedro; y, por consecuencia, ocurrirá

fácilmente *(Proposición 40, parte III, con el Escolio)* que Pedro a su vez odie a Pablo, y así *(Proposición 37, parte III)* se esfuercen en hacerse mal el uno al otro, es decir *(Proposición 30)*, que sean contrarios. Pero una afección de tristeza es siempre una pasión *(Proposición 59, parte III)* por consiguiente, en tanto que los hombres están dominados por afecciones que son pasiones, pueden ser contrarios los unos a los otros. C. Q. F. D.

ESCOLIO

He dicho que Pablo puede odiar a Pedro, porque imagine que Pedro posee lo que él también ama; a primera vista parece seguirse de aquí que esos dos hombres se perjudican mutuamente porque aman el mismo objeto, y por tanto concuerdan en naturaleza; si esto fuese así, serían falsas las Proposiciones 30 y 31. Sin embargo, si queremos pesar el argumento en una balanza justa, veremos que todo esto concuerda enteramente. Esos dos hombres no son objeto de pena uno para otro en tanto concuerdan en naturaleza, es decir, aman los dos la misma cosa, sino en tanto difieren entre sí. En efecto, en tanto que ambos aman la misma cosa, el amor es alimentado por esto *(Proposición 31, parte III)*, es decir *(Definición 6 de las afecciones)*, es alimentado el gozo de uno y otro. No son, pues, objeto de pena uno para otro en tanto aman la misma cosa y concuerdan en naturaleza. Lo que les hace mutuamente objeto de pena, no reconoce otra causa, como ya he dicho, que la diferencia de naturaleza supuesta entre ellos. Suponemos, en efecto, que Pedro tiene la idea de una cosa actualmente poseída por él, y Pablo, por el contrario, la de una cosa amada actualmente perdida. Por esto ocurre que el uno está afectado de tristeza, el otro de gozo, y que en esta medida se sean contrarios mutuamente. Podemos con facilidad demostrar de esta manera las demás causas de odio que dependen sólo de que los hombres difieren en naturaleza y no de aquello en que concuerdan.

PROPOSICIÓN XXXV

Solamente en la medida en que los hombres viven bajo el gobierno de la razón, concuerdan siempre necesariamente en naturaleza.

Demostración

En tanto que los hombres están dominados por afecciones que son pasiones, pueden ser diferentes en naturaleza *(Proposición 33)* y contrarios los unos a los otros. *(Proposición precedente.)* Pero los hombres son llamados activos en la medida solamente en que viven bajo el gobierno de la razón *(Proposición 2, parte III)*, y así todo lo que se sigue de la naturaleza humana, en tanto que es definida por la razón, debe conocerse *(Definición 2, parte III)* sólo por la naturaleza humana,

como por causa próxima. Pero puesto que cada uno apetece por las leyes de su naturaleza lo que juzga bueno y se esfuerza en alejar lo que juzga malo *(Proposición* 19); puesto que, además, lo que juzgamos bueno o malo por el mandato de la razón, es bueno o malo necesariamente *(Proposición* 41, *parte II)*, los hombres, en la medida solamente en que viven bajo el gobierno de la razón, hacen necesariamente lo que es necesariamente bueno para la naturaleza humana, y, por consecuencia, para todo hombre, es decir *(Corolario de la Proposición* 31), lo que concuerda con la naturaleza de todo hombre; por consecuencia, los hombres concuerdan también siempre necesariamente entre sí, en tanto viven bajo el gobierno de la razón. C. Q. F. D.

COROLARIO I

No se da en la naturaleza cosa alguna singular más útil al hombre que un hombre que viva bajo el gobierno de la razón, porque lo más útil para el hombre es lo que se halla más de acuerdo con su naturaleza *(Corolario de la Proposición* 3), es decir (como se comprende por sí solo), el hombre. Pero el hombre obra absolutamente por las leyes de su naturaleza, cuando vive bajo el gobierno de la razón *(Definición 2, parte III)*, y solamente en esta medida concuerda siempre necesariamente con la naturaleza de otro hombre *(Proposición precedente)*; no hay, pues, nada entre las causas singulares más útil al hombre que un hombre, etc. C. Q. F. D.

COROLARIO II

Cuanto más busca el hombre lo que le es útil, más útiles son los hombres unos para otros, porque cuanto más busca cada uno lo que le es útil y se esfuerza en conservarse, tanto más dotado está de virtud *(Proposición* 20), o lo que viene a ser lo mismo *(Definición* 8); tanto mayor es la potencia de que está dotado para obrar conforme a las leyes de su naturaleza, es decir *(Proposición* 2, *parte III)*, para vivir bajo el gobierno de la razón. Pero cuando los hombres viven dirigidos por la razón es cuando más concuerdan en naturaleza *(Proposición precedente)*; por consiguiente *(Corolario precedente)*, cuanto más busca cada uno lo que le es útil, más útiles son los hombres unos a otros. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Esto que acabamos de demostrar lo atestigua a diario la experiencia con tanta claridad que casi todos repiten: el hombre es un dios para el hombre. Es raro, no obstante, que los hombres vivan dirigidos por la razón; están dispuestos de tal modo que son envidiosos en su mayor parte y motivo de pena unos para otros. No pueden, sin embargo, pasar la vida en la soledad; casi todos oyen con agrado la definición que dice del hombre que es un animal sociable, y, en efecto, las cosas están arregla-

das de tal suerte que de la sociedad común de los hombres nacen más ventajas que perjuicios. Búrlense, pues, los satíricos de las cosas humanas, detéstenlas los teólogos, alaben los melancólicos, en cuanto les sea posible, una vida inculta y agreste, desprecien a los hombres y admiren a las bestias; los hombres seguirán experimentando que pueden procurarse mucho más fácilmente por medio de un mutuo socorro lo que necesitan, y que no pueden evitar los peligros que les amenazan por todas partes más que uniendo sus fuerzas. Paso aquí en silencio que vale mucho más considerar las acciones de lo hombres que las de los animales, y que lo humano es más digno de nuestro conocimiento. De esta cuestión trataremos más extensamente en otro lugar.

PROPOSICIÓN XXXVI

El bien supremo de los que siguen la virtud es común a todos, y todos pueden gozar de él igualmente.

Demostración

Obrar por virtud, es obrar bajo el gobierno de la razón *(Proposición* 24), y todo lo que nos esforzamos en hacer dirigidos por la razón, es conocer *(Proposición* 26); así *(Proposición* 28), el bien supremo de los que siguen la virtud es conocer a Dios, es decir *(Proposición* 47, *parte II con su Escolio),* un bien común a todos los hombres, que puede ser poseído igualmente por todos en tanto son de la misma naturaleza. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Puede preguntar alguno: ¿En el caso de que el bien supremo no fuera común a todos, no se seguiría, como anteriormente *(Proposición* 34) que los hombres que viven dirigidos por la razón, es decir, los hombres en tanto concuerdan en naturaleza *(Proposición* 35) serían contrarios unos a otros? Respondo al que esto pregunte, que ocurre, no por accidente, sino por una consecuencia de la naturaleza misma de la razón, que el bien supremo del hombre sea común a todos, deduciéndose esto de la esencia misma del hombre en tanto se define por la razón, no pudiendo el hombre ni existir ni ser concebido si no tuviera el poder de gozar de ese supremo bien. Pertenece, en efecto, a la esencia del alma humana *(Proposición* 47, *parte II)* tener un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios.

PROPOSICIÓN XXXVII

El bien que apetece para sí mismo cualquiera que siga la virtud, le deseará también para los demás hombres, y tanto más cuanto haya adquirido un conocimiento más grande de Dios.

Demostración

Los hombres, en tanto viven dirigidos por la razón, son lo que hay más útil para el hombre (*Corolario* 1 *de la Proposición* 35); y así (*Proposición* 19), nos esforzamos, bajo el gobierno de la razón, en hacer que los hombres vivan conducidos por ella. Pero el bien que apetece para sí mismo cualquiera que viva bajo el mandato de la razón, es decir, que siga la virtud (*Proposición* 24), es conocer (*Proposición* 26); por consiguiente, el bien que cualquiera que siga la virtud apetezca para sí mismo, le deseará también para los demás hombres. Por otra parte, ese deseo, en tanto se relaciona con el alma, es la esencia misma de ella (*Definición* 1 *de las afecciones*); según esto, la esencia del alma consiste en un conocimiento (*Proposición* 11, *parte II*) que envuelve el de Dios (*Proposición* 47, *parte II*) y no puede sin él (*Proposición* 14, *parte I*) ni ser ni ser concebida. Por consiguiente, cuanto mayor es el conocimiento de Dios que envuelve la esencia del alma, mayor será también el deseo con que el que sigue la virtud deseará para los demás el bien que apetezca para sí mismo. C. Q. F. D.

Otra demostración

El hombre amará de modo más constante el bien que apetece y ama para sí mismo si ve que otros aman (*Proposición* 31, *parte III*); se esforzará, pues (*Corolario de la misma Proposición*), en que los demás le amen, y puesto que ese bien (*Proposición precedente*) es común a todos y todos pueden disfrutar de él igualmente, se esforzará (*por la misma razón*) en que todos gocen de él y tanto más (*Proposición* 37, *parte III*) cuanto más goce de ese bien, C. Q. F. D.

ESCOLIO 1

El que se esfuerza solamente a causa de la pasión que le afecta en que los demás amen lo que él ama y vivan con arreglo a su propia complexión, obra únicamente por impulso, y por esta razón es odioso, sobre todo a los que tienen gustos diferentes y se esfuerzan por su parte, también por impulso, en que los demás vivan con arreglo a su propia complexión. Además, como el bien supremo que apetecen los hombres en virtud de una afección, es a menudo de tal naturaleza que uno solo puede poseerle, sucede así que los que aman no pertenecen interiormente de acuerdo consigo mismo, y a la vez que se complacen en cantar las alabanzas de la cosa amada, tienen miedo de que se les crea. Por el contrario, el que se esfuerza en conducir a los demás con arreglo a la razón, obra, no por impulso, sino con humildad y dulzura, y permanece plenamente de acuerdo interior consigo mismo. Continuando, atribuyo a la *religión* todos los deseos y todas las acciones de que somos causa en tanto tenemos la idea de Dios o en tanto conocemos a Dios. Llamo *moralidad* al deseo de hacer

bien, originado de que vivimos bajo el gobierno de la razón. En cuanto al deseo que tiene un hombre que vive dirigido por la razón de unirse a los otros mediante el lazo de la amistad, le llamo *honradez; honrado,* el que alaban los hombres que viven dirigidos por la razón, y *vil* el que se opone al establecimiento de la amistad. Se percibe fácilmente la diferencia que existe entre la impotencia y la verdadera virtud desde el momento en que esta última sólo consiste en obrar bajo el gobierno de la razón; la impotencia consiste únicamente en que el hombre se deja pasivamente conducir por las cosas exteriores que le determinan a hacer lo que demanda la constitución del mundo exterior, no lo que exige su propia naturaleza considerada en sí sola. He aquí lo que había prometido demostrar en el Escolio de la Proposición 18. Se puede ver por esto que la ley que prohíbe inmolar los animales se funda más bien en una vana superstición y en una misericordia femenil que en la sana razón. La regla de la investigación de lo útil nos enseña la necesidad de unirnos a los hombres, pero no a las bestias o a las cosas cuya naturaleza difiere de la humana; tenemos con respecto a ellas el mismo derecho que tienen sobre nosotros, o más bien, definiéndose el derecho de cada uno su virtud o su potencia, los hombres tienen mucho más derecho sobre los animales que los animales sobre los hombres. No niego, sin embargo, que los animales sientan; pero niego que esta razón impida considerar nuestro interés, usar de ellos y tratarlos conforme mejor nos convenga, puesto que no concuerdan en naturaleza con nosotros y puesto que sus afecciones difieren en naturaleza de las afecciones humanas *(Escolio de la Proposición* 57, *parte III).* Me resta explicar qué es lo justo, lo injusto, el pecado y, en fin, el mérito. Mostraré asimismo cuáles son los fundamentos de la ciudad. Véase para esto el Escolio siguiente.

ESCOLIO II

En el *apéndice* de la primera parte, prometí explicar lo que es la alabanza y la censura, el mérito y el pecado, lo justo y lo injusto. Respecto de la alabanza y de la censura, me he explicado en el Escolio de la Proposición 29, parte III; sobre los demás puntos es oportuno manifestar aquí alguna cosa. Pero primeramente debo decir algunas palabras sobre el *estado natural y el estado civil del hombre.*

Cada uno existe por derecho supremo de la naturaleza, y, por consiguiente, cada uno hace por derecho supremo de la naturaleza lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza propia; así, cada uno juzga por derecho supremo de la naturaleza qué cosa es buena o cuál mala, sirve a su propio interés con arreglo a su complexión *(Proposiciones* 19 y 20), se venga *(Corolario* 2 *de la Proposición* 40, *parte III)* y se esfuerza en conservar lo que ama, o en destruir lo que odia *(Proposición* 28, *parte III).* Si los hombres viviesen bajo el gobierno de la razón, cada uno poseería el derecho que le pertenece *(Corolario* 1 *de*

la Proposición 35) sin perjuicio alguno ajeno. Pero como los hombres están sometidos a afecciones (*Corolario de la Proposición* 4) que exceden en mucho su potencia o la humana virtud (*Proposición 6*), son arrastrados en diversos sentidos (*Proposición* 33) y son contrarios unos a otros (*Proposición* 34), aun cuando necesiten un socorro mutuo. (*Escolio de la Proposición* 35). A fin, pues, de que los hombres puedan vivir en la concordia y ayudarse unos a otros, es necesario renuncien a su derecho natural y se aseguren mutuamente que no harán nada que pueda dar lugar a un perjuicio ajeno. En la Proposición 7 de esta parte y en la 39 de la parte III, se ve en qué condiciones es esto posible, a saber: que los hombres sometidos necesariamente a las afecciones (*Corolario de la Proposición* 4), inconstantes y veleidosos (*Proposición* 33) puedan darse esa seguridad mutua y tener fe unos en otros. Dije, en efecto, en las citadas Proposiciones, que ninguna afección podía ser reducida a no ser por una afección más fuerte y contraria a la que se quiere reducir y que cada uno se abstiene de hacer daño ante el temor de sufrir un perjuicio más grave. Por tanto, una sociedad podrá establecerse por esta ley si reclama para sí el derecho que tiene cada uno a vengarse y a juzgar de lo bueno y de lo malo, y tenga de este modo el poder de prescribir una regla común de vida, de instituir leyes y mantenerlas, no con auxilio de la razón, que no puede reducir las afecciones (*Escolio de la Proposición* 17), sino por medio de amenazas. Esta sociedad, sostenida por las leyes y el poder que tiene de conservarse, se llama *ciudad,* y los que se hallan bajo la protección de su derecho, *ciudadanos;* por lo que conocemos fácilmente que en el estado natural no hay nada que sea bueno o malo con beneplácito de todos, puesto que cada uno, en dicho estado natural, atiende solamente a su utilidad propia, y, con arreglo a su propia complexión, decreta lo que es bueno y lo que es malo, no teniendo más regla que su interés, ni estando obligado por ley alguna a obedecer a nadie más que a sí mismo. Así, en el estado natural no puede concebirse el pecado, sino solamente en el estado civil, cuando ha sido decretado con consentimiento de todos lo que es malo y lo que es bueno, y cuando cada uno está obligado a obedecer a la ciudad. El *pecado* no es, pues, otra cosa que la desobediencia que es castigada en virtud del derecho de la ciudad, y, por el contrario la obediencia se considera como un *mérito* en el ciudadano, y en razón de ella se le juzga digno de gozar de las ventajas de la ciudad. Por otra parte, nadie es en el estado natural señor de cosa alguna con beneplácito común, y nada hay en la naturaleza de que pueda decirse es propiedad de una persona determinada, sino que todo pertenece a todos; por consecuencia, en el estado natural no se puede concebir que se atribuya voluntariamente a cada uno lo suyo, ni arrebatar a nadie lo que le pertenece; es decir, en el estado natural no hay nada que pueda llamarse justo o injusto, sino solamente en el estado civil, en que con consentimiento común se ha decretado lo que es propiedad de cada individuo. Se ve, pues, por

lo que precede, que lo *justo* y lo *injusto*, el pecado y el mérito, son nociones extrínsecas, no atributos que explican la naturaleza del alma, con lo que daremos este punto por terminado.

PROPOSICIÓN XXXVIII

Lo que dispone el cuerpo humano de modo que pueda ser afectado de mayor número de maneras, o le hace apto para afectar los cuerpos exteriores de mayor número de maneras, es útil al hombre; y tanto más útil cuanto más apto hace al cuerpo para ser afectado y para afectar a otros cuerpos de muchas maneras; por el contrario, es nocivo lo que disminuye esta aptitud del cuerpo.

Demostración

Cuanto mayor aptitud de esta especie tiene el cuerpo, tanto más apto para percibir llega a ser el alma *(Proposición* 14, *parte II);* así, lo que dispone al cuerpo en una condición tal y aumenta esa aptitud, es necesariamente bueno o útil *(Proposiciones* 26 y 27), y tanto más cuanto más aumenta esa aptitud; por el contrario, una cosa es nociva *(por la misma Proposición* 14, *parte II y las Proposiciones* 26 y 27) si disminuye esa aptitud del cuerpo. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXXIX

Lo que hace se conserve la relación de movimiento y de reposo que tienen las partes del cuerpo humano unas frente a otras, es bueno, y malo, por el contrario, lo que es causa de que las partes del cuerpo humano tengan, unas frente a otras, una relación distinta de reposo y de movimiento.

Demostración

El cuerpo humano necesita para conservarse de un gran número de cuerpos *(Proposición* 4. *parte II).* Pero lo que constituye la forma del cuerpo humano consiste en que sus partes se comunican sus movimientos unas a otras siguiendo cierta relación *(Definición que precede al Lema 4 y continuación de la Proposición* 13, *parte II).* Por consecuencia, lo que hace se conserve la relación de movimiento y de reposo existente entre las partes del cuerpo humano, conserve también la forma de dicho cuerpo y hace, por consiguiente *(Postulados* 3 y 6, *parte II)* que el cuerpo humano pueda ser afectado de muchas maneras y pueda afectar también de muchas maneras los cuerpos exteriores; por tanto, es bueno *(Proposición precedente).* Por otra parte, lo que es causa de que se establezca entre las partes del cuerpo humano una relación distinta de movimiento y de reposo, es causa también *(la misma Definición, parte II)* de que una forma nueva se sustituya a la del cuerpo, es decir *(como se comprende por sí solo y como hemos hecho observar a la terminación del prefacio de esta parte),* es causa de que el cuerpo

humano sea destruido, y pierda, por consecuencia, toda aptitud para ser afectado de muchas maneras; esto, por consiguiente *(Proposición precedente),* será malo. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Explicaré en la Quinta Parte hasta qué punto puede dañar esto al alma o serle útil. Es preciso, sin embargo, observar aquí que la muerte del cuerpo tal como yo la entiendo se produce cuando sus partes están dispuestas de tal suerte que se establece entre ellas una relación distinta de movimiento y de reposo. No me atrevo a negar que el cuerpo humano, aunque continúe circulando la sangre y haya en él otras señales de vida pueda, a pesar de ello cambiar su naturaleza por otra enteramente distinta. Ninguna razón me obliga a admitir que un cuerpo no muere hasta que se cambia en cadáver; la experiencia misma parece persuadir de lo contrario. En efecto, a veces sufre el hombre tales cambios que sería difícil decir de él que es el mismo; he oído hablar particularmente de cierto poeta español que, atacado de una enfermedad, aunque curó de ella, permaneció en un olvido tal de su vida pasada que no creía suyas las comedias y tragedias que había compuesto, habiéndosele podido tener por un niño adulto si hubiese olvidado también su lengua materna. Y si esto parece increíble, ¿qué decir de los niños? Un hombre de edad avanzada cree su naturaleza tan distinta de la suya que no podría persuadirse de que ha sido niño alguna vez si no hubiese, por lo que observa en los demás, una conjetura sobre sí mismo. Pero, para no dar a los supersticiosos materia de nuevas cuestiones, prefiero no hablar más sobre este punto.

PROPOSICIÓN XL

Lo que conduce a los hombres a la sociedad común, es decir, hace que vivan en la concordia, es útil, y *malo, por el contrario, lo que introduce la discordia en la ciudad.*

Demostración

Lo que es causa de que los hombres vivan en la concordia, es causa al propio tiempo de que vivan bajo el gobierno de la razón *(Proposición* 35), y así *(Proposiciones* 26 y 27), es bueno; por el contrario es malo *(por la misma razón)* lo que excita la discordia. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XLI

El gozo no es nunca malo directamente, sino bueno: por el contrario la tristeza es directamente mala.

Demostración

El gozo *(Proposición* 11, *parte III con su Escolio)* es una afección que secunda o acrecienta la potencia de obrar del cuerpo; por el contrario la tristeza es una afección que disminuye o renace la potencia de obrar del cuerpo; por tanto *(Proposición* 38), el gozo es bueno directamente, etc. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XLII

La alegría no puede tener exceso, sino que es siempre buena; por el contrario, la melancolía es siempre mala.

Demostración

La alegría *(véase su Definición en el Escolio de la Proposición* 11, *parte III)* es un gozo que, relativamente al cuerpo, consiste en que todas sus partes son afectadas igualmente; es decir *(Proposición* 11, *parte III),* que la potencia de obrar del cuerpo es acrecentada o secundada de tal manera que todas las partes conservan entre sí la misma relación de movimiento y de reposo; por tanto *(Proposición* 39) la alegría es siempre buena y no puede tener exceso. La melancolía *(véase también su Definición en el mismo Escolio de la Proposición* 11, *parte III)* es una tristeza que con relación al cuerpo, consiste en que la potencia de obrar del cuerpo es absolutamente disminuida o reducida; por consecuencia *Proposición* 38), es siempre mala. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XLIII,

El placer puede tener exceso y ser malo; el dolor puede ser bueno en la medida en que el placer, que es un gozo, es malo.

Demostración

El placer es un gozo que, relativamente al cuerpo, consiste en que una o algunas de sus partes son afectadas más que las obras *(véase su Definición en el Escolio de la Proposición* 11, *parte III);* la potencia de esta afección puede ser tal que sobrepuje las demás acciones del cuerpo *(Proposición* 6), permanezca obstinadamente apegada a él e impida así que el cuerpo tenga aptitud para ser afectado de otras muchas maneras; esta afección puede, por tanto *(Proposición* 38), ser mala. El dolor, que es, por el contrario, una tristeza, no puede ser bueno *(Proposición* 41), considerado en sí mismo. Pero, puesto que su fuerza y su crecimiento se definen por la potencia de una causa exterior comparada con la nuestra *(Proposición* 5), podemos concebir que la fuerza de esta afección varía en una infinidad de grados y se ejerce en una infinidad de maneras *(Proposición* 3); podemos, por consecuencia, concebir un

dolor tal que, reduciendo el placer, le impida ser excesivo y haga en esta medida *(por la primera parte de la Proposición)* que no disminuya la aptitud del cuerpo; en esto, por consiguiente, puede ser bueno el dolor. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XLIV

El amor y el deseo pueden tener exceso.

Demostración

Lo que se llama amor es un gozo *(Definición 6 de las afecciones)* que va acompañado de la idea de una causa exterior; por consiguiente, el placer *(Escolio de la Proposición 11. parte III)* que va acompañado de la idea de una causa exterior es un amor: así el amor puede tener exceso *(Proposición precedente)*. Además, un deseo es tanto mayor cuanto es más grande la afección de que nace *(Proposición 37, parte III)*. De igual modo que una afección puede sobrepujar las demás acciones del hombre *(Proposición 6)*, un deseo nacido de esta afección puede sobrepujar los demás deseos, y podrá, por consecuencia, tener el mismo exceso que, en la Proposición precedente, hemos demostrado tenía el placer. C. Q. F. D.

ESCOLIO

La alegría, que es buena según he dicho, se concibe con más facilidad que se observa, porque las afecciones que nos dominan de continuo se refieren por lo general a alguna parte del cuerpo que es afectada más que las otras; de este modo, las afecciones son excesivas por lo común y retienen el alma de tal suerte en la consideración de un solo objeto que no puede pensar en otros. Aunque los hombres estén sometidos a muchas pasiones y no sea frecuente se hallen dominados por una sola, siempre la misma, abundan, sin embargo, aquellos a quienes permanece obstinadamente apegada una sola y misma afección. Vemos, en efecto, en ocasiones, afectados los hombres de tal modo por un objeto que, a despecho de su no presencia, creen tenerle ante su vista, y cuando esto le sucede a un hombre que no está dormido, decimos de él que delira o que es insensato. No se juzga menos insensatos, puesto que excitan generalmente la risa, los que se abrasan de amor, y noche y día no hacen más que soñar con la mujer amada o con una cortesana. Por el contrario, no se cree que deliran ni el avaro que no piensa en otra cosa que en la ganancia y en el dinero, ni el ambicioso únicamente ocupado de su gloria, porque son por lo común objeto de pena para los demás y se considera que merecen el odio. No obstante, en realidad la avaricia, la ambición y la lujuria, son especies de delirio, aunque no se les coloque en el número de las enfermedades.

PROPOSICIÓN XLV

El odio no puede ser nunca bueno.

Demostración

Nos esforzamos en destruir al hombre que odiamos *(Proposición* 39, *parte III),* es decir, nos esforzamos en alguna cosa que es mala *(Proposición* 37). Por consiguiente, etcétera. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Se observará que en esta Proposición y en las siguientes, entiendo por odio solamente el odio hacia los hombres.

COROLARIO I

La envidia, la burla, el menosprecio, la cólera, la venganza y demás afecciones que se relacionan con el odio o nacen de él, son cosas malas; lo que es evidente también por la Proposición 39, parte III, y la Proposición 37.

COROLARIO II

Todo lo que apetecemos a causa de afectarnos el odio, es vil e injusto en la ciudad. Esto se comprende también por la Proposición 39, parte III, y por las definiciones de lo vil y de lo injusto en el Escolio de la Proposición 37.

ESCOLIO

Entre la burla *(que, según ya he dicho en el Corolario* 1, *es mala)* y la risa, establezco una gran diferencia, porque la risa, como también la chanza, es un puro gozo y, por consiguiente, suponiendo que no sea excesiva, es buena por sí misma *(Proposición* 41). Seguramente sólo una salvaje y triste superstición puede prohibir disfrutar de los placeres. ¿Qué razón hay para que no sea tan conveniente desechar la melancolía como apagar el hambre y la sed? Tal es mi regla y tal mi convicción. Divinidad alguna, nadie más que un envidioso, puede gozar con nuestras lágrimas, nuestros sollozos, nuestro temor y otras señales de interior impotencia; por el contrario, cuanto mayor es el gozo que nos afecta, más grande es la perfección que conseguimos y más necesario que participemos de la naturaleza divina. Es, pues, propio de un hombre sabio usar de las cosas y disfrutar de ellas en lo posible (sin llegar hasta el hastío, que no es ya gozar placer). Es propio de un hombre sabio, repito, utilizar para su refección y para la reparación de sus fuerzas alimentos y bebidas agradables tomados en cantidad moderada,

como asimismo los perfumes, el encanto de las frondosas plantas, la compostura, la música, los juegos que ejercitan el cuerpo, los espectáculos y otras cosas de igual especie de que todos pueden usar sin perjuicio alguno ajeno. El cuerpo humano se compone de un gran número de partes de naturaleza distinta que requieren de continuo una alimentación nueva y variada, para que de este modo todo el cuerpo sea igualmente apto para cuanto puede seguirse de su naturaleza y el alma tenga también aptitud para comprender a la vez muchas cosas. Esta manera de ordenar la vida se halla perfectamente de acuerdo con nuestros principios y con la práctica usual; ninguna regla de vida es mejor ni más recomendable en todos respectos, por lo que considero inútil tratar aquí este punto con más claridad y amplitud.

PROPOSICIÓN XLVI

El que vive dirigido por la razón, se esfuerza, en cuanto le es posible, en compensar con generosidad o amor, el odio, la cólera, o el menosprecio que otro tiene hacia él.

Demostración

Todas las afecciones de odio son malas *(Corolario* 1 *de la Proposición precedente);* por consiguiente, el que vive dirigido por la razón se esforzará, en cuanto le sea posible, en no dejarse dominar por afecciones de odio *(Proposición* 19) y se esforzará también *(Proposición* 37) en que otro hombre no sea afectado tampoco por esas pasiones. Pero el odio se acrecienta con un odio recíproco, y, por el contrario, puede ser extinguido por el amor *(Proposición* 43, *parte III)* hasta el punto de cambiarse en amor *(Proposición 44, parte III).* Por tanto, el que vive dirigido por la razón, se esforzará en compensar el odio con amor, es decir, con generosidad *(véase la Definición en el Escolio de la Proposición* 59, *parte III).* C. Q. F. D.

ESCOLIO

El que quiere vengar sus ofensas por medio de un odio recíproco, vive seguramente miserable. El que, por el contrario trata de combatir victoriosamente el odio con el amor, combate sin duda alguna con alegría y seguridad, resiste tan fácilmente a muchos como a uno solo y necesita menos que nadie del socorro de la fortuna. Si el odio le vence, será gozosa su derrota, porque no es vencido por falta de fuerza, sino por aumento de sus propias fuerzas; todo esto se deduce tan claramente de las definiciones del amor y del entendimiento, que no es necesario convertirlo en objeto de demostraciones particulares.

PROPOSICIÓN XLVII

Las afecciones de la esperanza y del temor no pueden ser buenas por sí mismas.

Demostración

No hay afección de esperanza y de temor sin tristeza, porque el temor es una tristeza *(Definición* 13 *de las afecciones)* y no hay esperanza sin temor *(Explicación de las Definiciones* 12 y 13 *de las afecciones);* por consecuencia *(Proposición* 41), esas afecciones no pueden ser buenas por sí mismas, sino solamente en tanto pueden reducir un exceso de gozo *(Proposición* 43). C. Q. F. D.

ESCOLIO

A esto se añade que esas afecciones indican una falta de conocimiento y una impotencia del alma; por esta causa también la seguridad, la desesperación, la expansión del ánimo y la opresión de conciencia son signos de impotencia interior, porque aunque la expansión del ánimo y la seguridad sean afecciones de gozo, suponen, sin embargo una tristeza antecedente, a saber: la esperanza y el temor. Cuanto más nos esforzamos en vivir dirigidos por la razón, tanto mayores esfuerzos hacemos para no depender de la esperanza, librarnos del temor, dominar en lo posible la fortuna y dirigir nuestras acciones conforme al seguro consejo de la razón.

PROPOSICIÓN XLVIII

Las afecciones de la excesiva estimación y del menosprecio son siempre malas.

Demostración

En efecto, esas afecciones *(Definiciones* 21 y 22 *de las afecciones)* son opuestas a la razón; por consiguiente, son malas *(Proposiciones* 26 y 27). C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XLIX

La excesiva estimación hace fácilmente orgulloso al hombre que es excesivamente estimado.

Demostración

Si vemos que alguno hace de nosotros por amor más caso de lo que es justo, nos gloriaremos fácilmente de ello *(Escolio de la Proposición* 41, *parte III),* es decir, seremos afectados de un gozo *(Definición* 30 *de*

las afecciones) y creeremos con facilidad el bien que oímos se dice de nosotros *(Proposición* 25, *parte III)* por consecuencia, haremos de nosotros mismos por amor más caso de lo que es justo, es decir *(Definición* 28 *de las afecciones),* tendremos fácilmente orgullo. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN L

La conmiseración es en sí misma mala e inútil en un hombre que vive bajo el gobierno de la razón.

Demostración

En efecto, la conmiseración es una tristeza *(Definición* 18 *de las afecciones):* por consiguiente, es mala por sí misma. Deseamos hacer el bien que se sigue de ella, a saber: nuestro esfuerzo para librar de su miseria a aquel que nos inspira conmiseración *(Corolario* 3 *de la Proposición* 27, *parte III),* únicamente por mandato de la razón *(Proposición* 37), y no podemos hacer por el solo mandato de la razón más que aquello de que sabemos con certidumbre es bueno *(Proposición* 27); la conmiseración es, por tanto, mala en sí misma e inútil en un hombre que vive dirigido por la razón.

COROLARIO

Se deduce de aquí que un hombre que vive bajo el gobierno de la razón, se esfuerza cuanto puede en no dejarse dominar por la conmiseración.

ESCOLIO

El que sabe con rectitud que todo se sigue de la necesidad de la naturaleza divina, y sucede conforme a las leyes y reglas eternas de la naturaleza, no encontrará ciertamente nada que sea digno de odio, burla o menosprecio, y no tendrá conmiseración por nadie, sin que en tanto permita la humana virtud, se esforzará en *hacer bien y en mantenerse gozoso.* A esto se añade que el que con facilidad siente conmiseración, y se conmueve ante la miseria y las lágrimas ajenas, hace a menudo algo de que más tarde se arrepiente; por una parte, no hacemos nada bajo la influencia de una afección que no sabemos con certidumbre si es buena; por otra, nos dejamos engañar fácilmente por lágrimas falsas. Hablo aquí expresamente del hombre que vive bajo el gobierno de la razón. El que no es impulsado ni por la razón ni por la conmiseración a socorrer a los demás, merece con justicia el nombre de inhumano, porque *(Proposición* 27, *parte III)* no parece asemejarse a un hombre.

PROPOSICIÓN LI

La estimación no es opuesta a la razón, sino que puede hallarse de acuerdo con ella y nacer de ella.

Demostración

En efecto, la estimación es un amor hacia el que hace bien a otro *(Definición* 19 *de las afecciones);* puede, pues, relacionarse con el alma en tanto decimos que obra *(Proposición* 59, *parte III),* es decir *(Proposición* 3, *parte III)* en tanto conoce; por consecuencia, se halla de acuerdo con la razón, etc. C. Q. F. D.

Otra demostración

El que vive dirigido por la razón, desea para los demás lo que apetece para sí mismo *(Proposición* 37); por consecuencia, cuando ve que alguno hace bien a otro, es secundado su propio esfuerzo para hacer bien y por consiguiente estará gozoso *(Escolio de la Proposición* 11, *parte III)* con acompañamiento de la idea del que hace bien a alguno; por tanto, le será favorable *(Definición* 19 *de las afecciones).* C. Q. F. D.

ESCOLIO

La indignación, tal como nosotros la definimos *(Definición* 20 *de las afecciones),* es necesariamente mala *(Proposición* 45). Es preciso observar, no obstante, que cuando la autoridad superior, tratando de mantener la paz en la ciudad, castiga a un ciudadano que ha cometido una injusticia con respecto a otro, no debemos decir que está indignada contra el culpable, porque no es el odio quien la decide a perderle, sino que el móvil que le impulsa a castigarle es la moralidad.

PROPOSICIÓN LII

El contento de sí mismo puede originarse de la razón, y este contento, que tiene su origen en la razón, es el mayor posible.

Demostración

El contento de sí mismo es un gozo nacido de que el hombre considera su propia potencia de obrar *(Definición* 25 *de las afecciones).* Pero la verdadera potencia de obrar del hombre o su virtud es la razón misma *(Proposición* 3, *parte III)* que el hombre considera clara y distintamente *(Proposiciones* 4 *y* 43, *parte II)* el contento de sí mismo tiene, pues, su origen en la razón. Además, mientras el hombre se considera a sí mismo clara y distintamente, es decir, adecuadamente,

no percibe más que lo que se sigue de su propia potencia de obrar *(Definición 2, parte III);* es decir, de su potencia de conocer *(Proposición 3, parte III);* de esta sola consideración nace, pues, el contento más grande que puede alcanzar, C. Q. F. D.

ESCOLIO

El contento de nosotros mismos, es, en realidad, el objeto supremo de nuestra esperanza. En efecto, nadie *(Proposición* 25) se esfuerza en conservar su ser con designio de un fin cualquiera, y puesto que ese contento se alimenta y fortifica cada vez más con las alabanzas *(Corolario de la Proposición* 55, *parte III) y.* por el contrario *(Corolario de la Proposición* 55, *parte III)* se turba cada vez más con la censura, es evidente que la gloria es la que nos conduce sobre todo y que sólo con gran trabajo podemos soportar una vida de oprobio.

PROPOSICIÓN LIII

La humildad no es una virtud, es decir, no tiene su origen en la razón.

Demostración

La humildad es una tristeza nacida de que el hombre considera su impotencia propia *(Definición* 26 *de las afecciones);* según esto, en la medida en que el hombre se conoce por la verdadera razón, se supone tiene una idea clara de su esencia, es decir, de su potencia *(Proposición 7, parte III).* Por consiguiente, si el hombre, mientras se considera, percibe alguna impotencia que existe en él, esto no proviene de que se conoce, sino de que está reducida su potencia de obrar *(Proposición* 55, *parte III).* Porque cuando suponemos que un hombre concibe su impotencia porque conoce algo más potente que él y por este conocimiento limita su propia potencia de obrar, no concebimos otra cosa sino que el hombre se conoce a sí mismo distintamente, es decir *(Proposición* 26), que es secundada su potencia de obrar. Por este motivo, la humildad o la tristeza nacida de que un hombre considera su impotencia propia, no tiene su origen en una consideración verdadera, es decir, en la razón, y es una pasión y no una virtud. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN LIV

El arrepentimiento no es una virtud es decir, no tiene su origen en la razón; el que se arrepiente de lo que ha hecho, es dos veces miserable o impotente.

Demostración

La primera parte de esta Proposición se demuestra como la Proposición precedente. La segunda es evidente por la definición del

arrepentimiento (*Definición 27 de las afecciones*). Porque el que le experimenta se deja vencer en primer lugar por un deseo malo, y después por la tristeza.

ESCOLIO

Esas dos afecciones, quiero decir, la humildad y el arrepentimiento, y además la esperanza y el temor son más útiles que perjudiciales para los hombres que no viven bajo el gobierno de la razón; por tanto, si es preciso pecar, que sea más bien en ese sentido. En efecto, si los hombres que padecen impotencia interior fuesen todos igualmente orgullosos; si no se avergonzasen de nada y nada temieran ¿cómo podrían mantenerse unidos y disciplinados? La muchedumbre es terrible cuando carece de temor; no debe, pues, extrañarnos que los profetas, atendiendo a la utilidad común, no a la de algunos, hayan recomendado tanto la humildad, el arrepentimiento y el respeto. Efectivamente los que están sometidos a esas afecciones pueden ser conducidos con mucha más facilidad que los otros a vivir al fin bajo el gobierno de la razón, es decir, a ser libres y a gozar de la vida de los afortunados.

PROPOSICIÓN LV

El más alto grado de orgullo o de menosprecio propio es la más completa ignorancia de sí mismo.

Demostración

Esto es evidente por la Definición 28 de las afecciones.

PROPOSICIÓN LVI

El más alto grado de orgullo o de menosprecio propio indica la más grande impotencia interior.

Demostración

El primer principio de la virtud es conservar su ser (*Corolario de la Proposición* 22) bajo el gobierno de la razón (*Proposición* 24). Por tanto, el que se ignora a sí mismo, ignora el principio de todas las virtudes y, por consecuencia, todas las virtudes. Además, obrar por virtud no es otra cosa que obrar dirigidos por la razón (*Proposición* 24) y el que obra bajo el gobierno de la razón debe saber necesariamente que obra conducido por ella (*Proposición* 43, *parte III*). Por tanto, el que se ignora más y, por consiguiente (*según acabamos de demostrar*) ignora, más todas las virtudes, es el que obra menos por virtud, es decir (*como es evidente por la Definición* 8), es el que tiene mayor impotencia interior. Así (*Proposición precedente*), el más alto grado de orgullo o de menosprecio propio indica la más grande impotencia interior. C. Q. F. D.

COROLARIO

Se deduce de aquí con mucha claridad que los orgullosos y los que se menosprecian están muy sometidos a las afecciones.

ESCOLIO

Sin embargo, la falta de estimación propia se puede corregir con más facilidad que el orgullo; en efecto, este último es una afección de gozo, la primera, una afección de tristeza; por tanto es menos fuerte *(Proposición* 18) que el orgullo.

PROPOSICIÓN LVII

El orgulloso se complace con la presencia de los parásitos y de los aduladores, y odia la de los generosos.

Demostración

El orgullo es un gozo originado de que el hombre hace demasiado caso de sí mismo *(Definiciones* 28 *y* 6 *de las afecciones);* el orgulloso se esforzará, cuanto le sea posible, en alimentar esta opinión *(Escolio de la Proposición* 13, *parte III)* le complacerá, pues, la presencia de los parásitos y aduladores (omito definirles porque son demasiado conocidos) y huirá, por el contrario, de la presencia de los generosos que hacen de él el caso que merece. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Sería demasiado largo enumerar aquí todos los males del orgullo, puesto que los orgullosos están sometidos a todas las afecciones; pero particularmente a las del amor y de la misericordia. Sin embargo, no debemos pasar en silencio, que se llama orgulloso al que hace de los demás menos caso de lo que es justo y a este respecto se definirá el orgullo diciendo que es el gozo nacido de la falsa opinión con que un hombre se cree superior a los demás. El menosprecio propio, contrario a este orgullo, se definirá diciendo que es la tristeza nacida de la falsa opinión con que un hombre se cree inferior a los demás. Esto sentado, concebiremos fácilmente que el orgulloso es envidioso por necesidad *(Escolio de la Proposición* 55, *parte III),* y que odia sobre todo a los que más se alaba por sus virtudes; que su odio hacia ellos no se vence con facilidad por medio del beneficio o del amor *(Escolio de la Proposición* 41, *parte III)* y que sólo goza con la compañía de los que le atestiguan la mayor complacencia, y de tonto le convierte en insensato.

Aunque el menosprecio propio sea contrario al orgullo, el que se menosprecia está, a pesar de ello, muy próximo al orgulloso. Puesto

que su tristeza proviene de que juzga de su impotencia por la potencia o virtud de los demás, esta tristeza será aliviada, es decir, estará gozoso cuando su imaginación se ocupe en considerar los vicios ajenos, lo que motiva el proverbio que dice: *es un consuelo para los desgraciados tener compañeros de desdichas.* Por el contrario, estará tanto más triste cuanto más inferior se cree a los demás, de donde proviene que no haya hombres más inclinados a la envidia que aquellos que se menosprecian, y que nadie se esfuerce tanto como ellos en observar lo que hacen los demás hombres, más bien para censurar sus faltas que para corregirlas. Sólo tienen alabanzas para el menosprecio de sí propio y se glorian de su humildad, pero de modo que parezca se menosprecian. Tales consecuencias dimanan de esta afección tan necesariamente como se sigue de la naturaleza del triángulo que sus tres ángulos equivalgan a dos rectos. He dicho ya que llamo malas esas afecciones y las que se les asemejan, en tanto considero solamente la utilidad del hombre. Haré observar de pasada que, a pesar de esto, las leyes de la naturaleza conciernen al orden común de la naturaleza una de cuyas partes es el hombre, para que nadie piense que he querido exponer aquí los vicios de los hombres y los absurdos hechos por ellos cuando mi intención es demostrar la naturaleza y las propiedades de las cosas, como ya dije en el prefacio de la tercera parte, considero las afecciones de los hombres y sus propiedades de la misma manera que las demás cosas naturales. Y, ciertamente, no demuestran menos las afecciones de los hombres la potencia de la naturaleza, ya que no del hombre y de su arte, que muchas otras cosas que nos admiran y que nos complacemos en considerar. Pero continúo observando, al tratar de las afecciones, lo que es útil a los hombres y lo que les causa perjuicio.

PROPOSICIÓN LVIII

La gloria no es opuesta a la razón, sino que puede originarse de ella.

Demostración

Esto es evidente por la Definición 30 de las afecciones, y por la definición de lo honrado en el Escolio 1 de la Proposición 37.

ESCOLIO

Lo que se llama vanagloria es un contento de sí mismo alimentado solamente por la opinión de la muchedumbre; cuando esta opinión ya no existe, el contento de sí mismo desaparece, es decir *(Escolio de la Proposición* 52) el bien supremo amado por todos; de donde proviene que el que sólo adquiere su gloria de la opinión de la muchedumbre, atormentado de un temor cotidiano, se esfuerza, se agita y se causa perjuicio para conservar su renombre. La muchedumbre es voluble

e inconstante; por consecuencia si no se mantiene el renombre, bien pronto se desvanece; antes bien, como todos desean captarse los aplausos de la multitud, cada uno trata de rebajar el renombre de otro. Por tanto, como se trata de una lucha para conseguir lo que es estimado como bien supremo, nace de ella un furioso apetito de humillarse los unos a los otros, y el que, al fin, obtiene la victoria, se envanece más de haber perjudicado a sus contrincantes que del propio triunfo. Esta gloria o este contento es verdaderamente una vanidad, puesto que no es nada.

Lo que hay que observar respecto de la vergüenza se deduce fácilmente de lo que hemos dicho sobre la misericordia y el arrepentimiento. Añado solamente que la vergüenza que, como la conmiseración, no es una virtud, es buena, sin embargo, en tanto denota en el hombre que enrojece de vergüenza un deseo de vivir honradamente; de igual modo el dolor puede llamarse bueno en tanto da a entender que la parte enferma no está podrida aún. En realidad, el hombre que se avergüenza de lo que ha hecho, aunque esté triste por consecuencia, es, sin embargo, más perfecto que el impudente que no tiene deseo alguno de vivir con honradez.

Tales son las observaciones que había resuelto hacer respecto de las afecciones de gozo y de tristeza. Por lo que se refiere a los deseos, son buenos o malos, según nacen de afecciones buenas o malas. Pero todos, en tanto nacen en nosotros de afecciones que son pasiones, son ciegos *(como se comprende fácilmente por lo dicho en el Escolio de la Proposición* 44) y nunca se experimentarían si los hombres pudieran ser conducidos con facilidad a vivir obedeciendo sólo el mandato de la razón, como voy a demostrar brevemente.

PROPOSICIÓN LIX

A todas las acciones a que somos determinados por una afección que es una pasión, podemos ser determinados, sin ella, por la razón.

Demostración

Obrar por razón no es otra cosa *(Proposición* 3 y *Definición* 2, *parte III)* que ejecutar las acciones que se siguen de la necesidad de nuestra naturaleza considerada en sí misma. La tristeza es mala en tanto disminuye o reduce esta potencia de obrar; no podemos, por consiguiente, ser determinados por esta afección a acción alguna que no podríamos realizar si fuésemos conducidos por la razón. Por otra parte, el gozo es malo en tanto impide que el hombre sea apto para obrar *(Proposiciones* 43 y 44); no podemos, pues, ser determinados por el *gozo* a acción alguna que no podríamos realizar si fuera la razón quien nos condujese. En fin, en tanto que el gozo es bueno se halla de acuerdo con la razón *(porque consiste en que la potencia de obrar*

del hombre es acrecentada o secundada); y no es una pasión sino en tanto la potencia de obrar del hombre no se acrecenta hasta el punto de que se conciba a sí mismo y conciba adecuadamente sus propias acciones *(Proposición 3, parte III con el Escolio).* Por consiguiente, si un hombre afectado de gozo fuese conducido a una perfección tal que se concibiese a sí mismo y no concibiese adecuadamente sus propias acciones, sería apto para las mismas acciones a que le determinan en su estado presente las afecciones que son pasiones, y sería aún más apto para ellas. Pero todas las afecciones proceden del gozo de la tristeza o del deseo *(véase la Explicación de la cuarta Definición de las afecciones)* y el deseo *(Definición 1 de las afecciones)* no es otra cosa que el esfuerzo mismo para obrar; por tanto, a todas las acciones a que nos determina una afección, que es una pasión, podemos ser conducidos, sin ella, solamente por la razón. C. Q. F. D.

Otra demostración

Se llama mala una acción cualquiera en tanto se origina de que estamos afectados de odio o de alguna afección mala *(Corolario 1 de la Proposición 45).* Pero ninguna acción, considerada en sí misma, es buena ni mala *(según hemos demostrado en el prefacio de esta parte)* y una misma acción es también tan pronto buena, como mala; podemos, pues, ser conducidos por la razón *(Proposición 19)* a esa acción misma que es al presente mala, es decir, que se origina de una afección mala. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Explicaré con más claridad mi pensamiento por medio de un ejemplo. La acción de herir, en tanto se la considera físicamente, atendiendo sólo a que un hombre levanta el brazo, cierra el puño y mueve con fuerza el brazo entero de alto abajo, es una virtud que se concibe por la estructura del cuerpo humano. Por consiguiente, si un hombre, en un movimiento de odio o de cólera, es determinado a cerrar el puño o a mover el brazo, esto se verifica porque *(según hemos demostrado en la segunda parte)* una misma acción puede unirse a diversas imágenes de cosas; podemos, pues, ser determinados a una sola y misma acción, tanto por las imágenes de las cosas que concebimos confusamente como por las de las cosas que concebimos de modo distinto y claro. Se ve por lo dicho que todo deseo originado de una afección que es una pasión, no sería nunca experimentado por los hombres si éstos pudieran ser conducidos por la razón. Veamos ahora por qué se llama ciego un deseo nacido de una afección que es una pasión.

PROPOSICIÓN LX

Un deseo originado de un gozo o de una tristeza, que se relaciona con una o algunas de las partes del cuerpo, pero no con todas, no considera la utilidad del hombre entero.

Demostración

Supongamos que una fuerza exterior hace más fuerte una parte del cuerpo, hasta el punto de que triunfe sobre las demás *(Proposición* 6). Esta parte no se esforzará en perder su fuerza para que las demás partes del cuerpo cumplan su oficio, porque en ese caso debería tener la fuerza o la potencia de perder sus fuerzas, lo que es absurdo *(Proposición* 6, *parte III).* Esta parte se esforzará, pues, y por consecuencia también el alma *(Proposiciones* 7 *y* 12, *parte III)* en conservar ese estado; por tanto, el deseo que nace de una afección tal de gozo no atiende a la utilidad del hombre entero. Por el contrario, si se supone una parte A reducida de modo que las demás triunfen sobre ella, se demuestra igualmente que el deseo nacido de la tristeza no atiende a la utilidad del todo. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Como por lo general *(Escolio de la Proposición* 44) el gozo se relaciona con una sola parte del cuerpo, deseamos frecuentemente conservar nuestro ser sin atender en lo más mínimo a la salud del cuerpo, a lo que se añade que los deseos que más nos dominan *(Corolario de la Proposición* 9), sólo consideran el tiempo presente y no el futuro.

PROPOSICIÓN LXI

Un deseo originado de la razón no puede ser excesivo.

Demostración

El deseo considerado absolutamente *(Definición* 1 *de las afecciones)* es la esencia misma del hombre en tanto se le concibe como determinado a alguna acción; por consiguiente, un deseo originado de la razón, es decir *(Proposición* 3, *parte III),* produciéndose en nosotros en tanto que obramos, es la esencia misma o la naturaleza del hombre en tanto la concebimos como determinada a hacer lo que se concibe adecuadamente por la sola esencia del hombre *(Definición* 2, *parte III).* Si ese deseo pudiera ser excesivo, la naturaleza humana, considerada en sí sola, podría excederse a sí misma, o dicho de otro modo, podría más de lo que puede, lo que es una contradicción manifiesta; por consiguiente, un deseo tal no puede ser excesivo, C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN LXII

En tanto el alma concibe las cosas conforme al mandato de la razón, es afectada de igual modo, ya sea la idea de una cosa futura o pasada, o la de una cosa presente.

Demostración

Todo lo que el alma concibe conducida por la razón, lo concibe como poseyendo una misma especie de eternidad o de necesidad (*Corolario* 2 *de la Proposición* 44, *parte II*) al concebirlo es afectada de idéntica certidumbre (*Proposición* 43, *parte II con su Escolio*). Por tanto, ya sea la idea de una cosa futura o pasada, o la de una cosa presente, el alma concibe dicha cosa con la misma necesidad y es afectada de idéntica certidumbre, y ya tenga la idea por objeto una cosa futura o pasada, o una cosa presente, no será menos verdadera (*Proposición* 41, *parte II*) es decir, tendrá siempre las mismas propiedades de la idea adecuada, y así, en tanto concibe el alma las cosas bajo el gobierno de la razón, es afectada de la misma manera, ya sea la idea la de una cosa futura o pasada, o la de una cosa presente. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Si pudiéramos tener un conocimiento adecuado de la duración de las cosas, y determinar por medio de la razón su tiempo de existencia, consideraríamos las cosas futuras y presentes afectadas del mismo sentimiento, y el bien que el alma concibiera como futuro le apetecería como un bien actual; por consecuencia, desdeñaría necesariamente un bien actual menor por otro más grande futuro, y apetecería muy poco lo que fuese bueno en la actualidad, pero pudiera ser causa de un mal futuro, como demostraremos bien pronto. Pero no podemos tener de la duración de las cosas más que un conocimiento extremadamente inadecuado (*Proposición* 31, *parte II*) y determinamos su tiempo de existencia sólo por medio de la imaginación que no está igualmente afectada por la imagen de una cosa presente que por la de una futura. De esto proviene que el conocimiento verdadero que tenemos del bien y del mal no sea más que general o abstracto, y que el juicio que formamos sobre el orden de las cosas y la conexión de las causas, que nos permite determinar lo que al presente es bueno o malo para nosotros, se funde más bien en la imaginación que en la realidad. No hay, pues, que extrañarse de que el deseo originado del conocimiento del bien y del mal relativo al tiempo futuro pueda ser reducido tan fácilmente por el deseo de las cosas actualmente agradables (*véase a este objeto la Proposición* 16).

PROPOSICIÓN LXIII

El que dirigido por el temor hace lo que es bueno para evitar un mal, no obra bajo el gobierno de la razón.

Demostración

Las afecciones que se relacionan con el alma, en tanto es activa, es decir, con la razón *(Proposición* 3, *parte III),* son sólo las afecciones de gozo y de deseo *(Proposición* 59, *parte III);* por tanto el que dirigido por el temor *(Definición* 13 *de las afecciones)* hace lo que es bueno por medio de un mal, no obra conducido por la razón. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Los supersticiosos que saben despreciar los vicios más bien que enseñar las virtudes, y que, no tratando de conducir a los hombres por el camino de la razón, sino de contenerles por medio del miedo, les hacen huir del mal sin amar las virtudes, no tienden a otra cosa que a hacer a los demás tan miserables como ellos; no es, pues, extraño que sean por lo común insoportables y odiosos a los hombres.

COROLARIO

Para conseguir un deseo originado de la razón perseguimos el bien directamente y huimos indirectamente del mal.

Demostración

Un deseo originado de la razón puede nacer solamente de una afección de gozo que no es una pasión *(Proposición* 59, *parte III),* es decir, de un gozo que no puede tener exceso *(Proposición* 61), y no de una tristeza; por consecuencia, ese deseo *(Proposición* 8) nace del conocimiento del bien, no del mal; apetecemos, pues, bajo el gobierno de la razón, el bien directamente, y, solo en esta medida, huimos del mal. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Este Corolario se explica por el ejemplo del enfermo y del sano. El enfermo absorbe lo que repugna por miedo a la muerte; el sano encuentra satisfacción en el alimento y goza así de la vida mejor que si temiese a la muerte y deseara directamente alejarla. De igual modo que un juez que no obedeciendo al odio ni a la cólera, sino únicamente por amor de la salud pública, condena a muerte a un culpable, es conducido sólo por la razón.

PROPOSICIÓN LXIV

El conocimiento de un mal es un conocimiento inadecuado.

Demostración

El conocimiento de un mal *(Proposición* 8) es la tristeza misma en tanto tenemos conciencia de ella. Pero la tristeza es un paso a una perfección menor *(Definición 3 de las afecciones) y* por esta razón no puede conocerse por la esencia misma del hombre *(Proposiciones* 6 *y* 7, *parte III),* por consecuencia *(Definición* 2, *parte III)* es una pasión que depende de ideas inadecuadas *(Proposición* 3, *parte III)* por tanto, el conocimiento de ella es inadecuado *(Proposición* 29, *parte II)* es decir, el conocimiento de un mal es inadecuado. C. Q. F. D.

COROLARIO

Se deduce de aquí que si el alma humana sólo tuviese ideas adecuadas, no formaría noción alguna de lo malo.

PROPOSICIÓN LXV

Bajo el gobierno de la razón, buscaremos entre dos bienes el más grande, y entre dos males el menor.

Demostración

Un bien que impide gocemos de un bien más grande, es en realidad un mal, porque (como hemos dicho en el prefacio de esta parte) llamamos buenas y malas las cosas en tanto las comparamos entre sí. y, por igual motivo, un mal menor es en realidad un bien; por esto *(Corolario de la Proposición* 63), bajo el gobierno de la razón, apeteceremos o buscaremos solamente un bien más grande y un mal menor. C. Q. F. D.

COROLARIO

Buscaremos, dirigidos por la razón, un mal más pequeño para conseguir un bien más grande, y renunciaremos a un bien menor que es causa de un mal más grande, porque el mal llamado aquí menor es en realidad un bien, y, a la inversa, el bien es un mal; apeteceremos, por tanto, el mal *(Corolario de la Proposición* 63) y renunciaremos al bien. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN LXVI

Preferiremos, bajo el gobierno de la razón, un bien futuro más grande a otro menor presente, y un mal menor presente a otro más grande futuro.

Demostración

Si el alma pudiera tener un conocimiento adecuado de una cosa futura, sería afectada de igual modo por la consideración de una cosa futura que por la de otra presente (*Proposición* 62); por consecuencia, en tanto atendemos a la razón misma, como suponemos en esta Proposición, la situación es idéntica cuando se trata de un bien o de un mal futuro que cuando se trata de otro presente; por tanto (*Proposición* 65), preferiremos un bien futuro más grande a otro menor actual, etc. C. Q. F. D.

COROLARIO

Apeteceremos, conducidos por la razón, un mal menor presente que es causa de un bien futuro más grande, y renunciaremos a un bien menor presente que es causa de un mal futuro mayor. Este Corolario tiene con la Proposición precedente la misma relación que el Corolario de la Proposición 65 tiene con esta última.

ESCOLIO

Reuniendo lo que precede con lo que hemos dicho en esta parte hasta la Proposición 18 con motivo de la fuera de las afecciones, veremos con facilidad en qué difiere un hombre conducido sólo por la afección o la opinión, de otro dirigido por la razón. El primero, quiéralo o no, no sabe en modo alguno lo que hace; el segundo no tiene que agradar más que a sí mismo y hace solamente lo que sabe ocupa el primer lugar en la vida y que, por esta razón, es lo que desea más. Llamo en consecuencia siervo al primero, al segundo libre, y quiero hacer aún algunas observaciones respecto de la complexión de este último y su regla de vida.

PROPOSICIÓN LXVII

Un hombre libre no piensa en cosa alguna menos que en la muerte, y su sabiduría es una meditación, no acerca de la muerte, sino de la vida.

Demostración

Un hombre libre, es decir, el que vive conforme únicamente al mandato de la razón, no está dirigido por el temor a la muerte (*Proposición* 63), sino que desea directamente lo que es bueno (*Corolario de la misma Proposición*) es decir (*Proposición* 24), desea obrar, vivir, conservar su ser con arreglo al principio de la investigación de la utilidad propia; por consecuencia no piensa en cosa alguna menos que en la muerte, y su sabiduría es una meditación acerca de la vida. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN LXVIII

Si los hombres naciesen libres, no formarían concepto alguno de lo bueno y de lo malo durante todo el tiempo que permanecieran libres.

Demostración

He dicho ya que es libre el que está conducido únicamente por la razón; según esto, el que nace libre y permanece en ese estado no tiene más que ideas adecuadas; por consecuencia, no tiene concepto alguno de lo malo (*Corolario de la Proposición* 64) ni tampoco (puesto que el bien y el mal son correlativos) de lo bueno. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Es evidente por la Proposición 4 que la hipótesis de esta Proposición es falsa y no puede concebirse mientras se considere la humana naturaleza, o más bien Dios, no en tanto que es infinito sino en tanto solamente es la causa de que el hombre exista. Esto, acompañado de otras verdades demostradas ya por nosotros, es lo que Moisés parece haber querido significar en la historia del primer hombre. No concibe en ella otra potencia de Dios que la que le sirve para crear al hombre, es decir, una potencia que prevé únicamente la utilidad del hombre, y conforme a este concepto, cuenta que Dios prohibió al hombre libre comer el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal, porque tan pronto como comiese de él, temería la muerte más aún que desearía vivir; cuenta más adelante que habiendo encontrado a la mujer, que concordaba plenamente con su naturaleza, comprendió el hombre que no había nada en la naturaleza que pudiera serle más útil; pero que habiendo creído a los animales semejantes a él, comenzó acto continuo a imitar sus afecciones (*véase Proposición* 27, *parte III*) y a perder su libertad; libertad recobrada más tarde por los patriarcas bajo la dirección del Espíritu de Cristo, es decir, de la idea de Dios, de la que sólo depende que el hombre sea libre y que desee para los demás hombres el bien que desea para sí mismo, como hemos demostrado anteriormente (*Proposición* 37).

PROPOSICIÓN LXIX

La virtud de un hombre libre se muestra tan grande cuando evita los peligros como cuando triunfa de ellos.

Demostración

Una afección no puede ser reducida ni destruida más que por una afección contraria y más fuerte que la afección reducida (*Proposición* 7). La audacia ciega y el temor son afecciones que se pueden

concebir igualmente grandes (*Proposiciones* 5 y 3). Por tanto, se requiere una virtud o fuerza de alma (*véase la Definición en el Escolio de la Proposición* 59, *parte III*), tan grande para reducir la audacia como para reducir el temor; es decir (*Definiciones* 40 y 41 *de las afecciones*) que un hombre libre evita los peligros con la misma virtud que hace intente triunfar de ellos. C. Q. F. D.

COROLARIO

Por consiguiente, en un hombre libre atestiguan la huida y el combate igual firmeza de alma; o dicho de otro modo, el hombre libre escoge la huida con la misma firmeza de alma o presencia de espíritu que el combate.

ESCOLIO

He explicado lo que es la firmeza del alma, o lo que entiendo por ella (*en el Escolio de la Proposición* 59, *parte III*). En cuanto al peligro, entiendo que es todo lo que puede ser causa de algún mal, como la tristeza, el odio, la discordia, etc.

PROPOSICIÓN LXX

El hombre libre que vive entre los ignorantes, trata cuanto le es posible de evitar sus beneficios.

Demostración

Cada uno juzga sobre lo que es bueno con arreglo a su propia complexión (*Escolio de la Proposición* 39, *parte III*), por consiguiente, el ignorante que hace un bien a alguno, le estimará según su propia complexión, y si ve que el que le recibe le concede menor estima, estará contristado (*Proposición* 42, *parte III*). Por otra parte, el hombre libre trata de establecer entre él y los demás hombres un lazo de amistad (*Proposición* 37) y no de devolverles beneficios que, en su propia opinión, sean juzgados iguales, y se esfuerza en conducirse y en conducir a los demás conforme al libre juicio de la razón, y en hacer solamente lo que sabe ocupa el primer lugar. Por consecuencia, el hombre libre, para no ser odiado de los ignorantes y no diferir a su apetito, sino únicamente a la razón, se esforzará, en lo posible, por evitar sus beneficios. C. Q. F. D.

ESCOLIO

He dicho en lo posible. En efecto, aunque esos hombres sean ignorantes, pueden en caso de necesidad proporcionar un socorro de hombre, y no hay ninguno más precioso; así sucede a menudo que es necesario recibir de ellos un beneficio y mostrarse reconocido con

arreglo a su propia complexión, a lo que se añade que, aunque evitamos sus favores, debemos ser prudentes para que no parezca que les despreciamos o tememos por avaricia tener que devolverles otro beneficio equivalente, porque sin esto, para evitar inspirarles odio, les ofenderíamos. Debemos, pues, al evitar los beneficios, tener en cuenta lo útil y lo honrado.

PROPOSICIÓN LXXI

Sólo los hombres libres son muy agradecidos unos respecto de otros.

Demostración

Sólo los hombres libres son plenamente útiles unos a otros y están ligados entre sí por una amistad de todo punto estrecha, *(Proposición* 35 *con el Corolario* 1); sólo ellos se esfuerzan en hacerse mutuamente bien con un mismo celo amigable *(Proposición* 37); por consecuencia *(Definición* 34 *de las afecciones)* sólo los hombres libres son muy agradecidos los unos respecto de los otros. C. Q. F. D.

ESCOLIO

El reconocimiento que tienen entre sí los hombres dirigidos por el deseo ciego, es la mayor parte de las veces más bien un tráfico o un engaño que verdadero agradecimiento. En cuanto a la ingratitud, no es una afección. Sin embargo, es villana porque indica por lo general que un hombre está afectado de un odio excesivo, de cólera, orgullo o avaricia, etc. El que por necedad no sabe devolver el equivalente de los dones que ha recibido, no es un ingrato; lo es aún menos aquel a quien los favores de una cortesana no convierten en el dócil instrumento de su lujuria, o los beneficios de un ladrón en encubridor de sus latrocinios, o en fin aquel en quien los dones de alguna otra persona semejante no producen el efecto que ella espera. Por el contrario, se da prueba de constancia de alma no dejándose seducir por mercedes corruptoras que pueden tener por resultado la propia pérdida o la pérdida común.

PROPOSICIÓN LXXII

El hombre libre no obra nunca engañando, sino siempre de buena fe.

Demostración

Si un hombre libre obrase, en tanto es libre, engañando, lo haría por el mandato de la razón (solamente con esta condición le llamamos libre); engañar sería, pues, una virtud *(Proposición* 24) y por consecuencia *(la misma Proposición)* sería conveniente para cada uno engañar con objeto de conservar su ser; es decir (como se comprende

por sí solo) sería conveniente a los hombres hallarse de acuerdo únicamente en las palabras y ser en realidad contrarios unos a otros, lo que *(Corolario de la Proposición* 31) es absurdo. Por consiguiente, un hombre libre, etc. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Se podrá preguntar: ¿En caso de que un hombre pudiera librarse, empleando la mala fe, de un peligro de muerte inminente no exigiría utilizar la regla de la conservación de la propia existencia? Respondo a esto: si la razón lo mandase así, lo mandaría por consecuencia a todos los hombres, y de este modo la razón mandaría de una manera general a todos los hombres no convenir entre sí por la unión de sus fuerzas y el establecimiento de los derechos comunes más que acuerdos engañosos, es decir, mandaría no tener en realidad derechos comunes, lo que es absurdo.

PROPOSICIÓN LXXIII

El hombre dirigido por la razón es más libre en la ciudad, donde vive conforme al decreto común, que en la soledad, donde no obedece más que a sí mismo.

Demostración

El hombre a quien la razón dirige, no obedece conducido por el temor *(Proposición* 63); sino que en tanto se esfuerza en conservar su ser conforme al mandato de la razón, es decir *(Escolio de la Proposición* 66), en tanto se esfuerza en vivir libremente, desea observar la regla de la vida y de la utilidad comunes *(Proposición* 37) y, por consecuencia *(según hemos demostrado en el Escolio* 2 *de la Proposición* 37), vivir con arreglo al decreto común de la ciudad. El hombre, dirigido por la razón desea, pues, para vivir libremente, observar el derecho común de la ciudad. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Esta Proposición y los demás principios establecidos referentes a la verdadera libertad del hombre se relacionan con la firmeza del alma, es decir *(Escolio de la Proposición* 59, *parte III)* con la fuerza de alma y la generosidad. No creo que vale la pena de demostrar aquí por separado todas las propiedades de la fuerza de alma, y todavía menos decir que un hombre que posee fortaleza de alma, no odia a nadie, ni se encoleriza, ni siente envidia, indignación o desprecio hacia persona alguna, ni tiene orgullo de ninguna clase. Esto y todo lo que concierne a la vida verdadera y a la religión se establece fácilmente por las Proposiciones 37 y 46, quiero decir que el odio debe ser vencido por el amor, y que todo aquel a quien la razón dirige, desea para los

demás lo que apetece para sí mismo. A esto se añade lo que hemos observado en el Escolio de la Proposición 50 y en otros lugares, a saber: que un hombre de alma fuerte considera ante todo que todo se sigue de la necesidad de la naturaleza divina; que, por consiguiente, si en su opinión alguna cosa es insoportable y mala, y también si juzga que algo es inmoral, digno de horror, villano o injusto, esto proviene de que concibe las cosas de una manera desordenada, incompleta y confusa; por este motivo se esfuerza ante todo en concebirlas como son en realidad, y en alejar los obstáculos que se oponen al conocimiento verdadero, tales como el odio, la cólera, la envidia, la burla, el orgullo, y otras semejantes que hemos indicado en lo que precede; por tanto, se esfuerza, en lo posible, como ya hemos dicho, en hacer bien y mantenerse gozoso. Hasta qué punto consigue esto la humana virtud y cuál es su poder es lo que voy a demostrar en la parte siguiente.

APÉNDICE

No he dispuesto lo que he manifestado en esta parte respecto de la conducta recta de la vida de modo que se pueda ver en conjunto, sino que lo he demostrado en el orden disperso requerido para que la deducción sucesiva de cada verdad se hiciese lo más fácilmente posible. He resuelto, pues, reunirlo aquí y resumirlo en capítulos principales.

CAPÍTULO I

Todos nuestros esfuerzos o deseos se siguen de la necesidad de nuestra naturaleza, de modo que se puedan conocer o por ella sólo, como por su causa próxima, o en tanto somos una parte de la naturaleza que no puede concebirse adecuadamente por ella misma sin los demás individuos.

CAPÍTULO II

Los deseos que se siguen de nuestra naturaleza de modo que se pueden conocer por ella sólo, son aquellos que se relacionan con el alma en tanto se la concibe como compuesta de ideas adecuadas; los demás deseos no se relacionan con el alma más que en tanto concibe las cosas inadecuadamente; su fuerza y su crecimiento deben definirse, no por la potencia del hombre sino por la de las cosas exteriores; los primeros deseos se llaman acciones rectas, los segundos, pasiones; aquéllos atestiguan nuestra potencia; éstos, por el contrario, nuestra impotencia y un conocimiento incompleto.

CAPÍTULO III

Nuestras acciones, es decir, los deseos que se definen por la potencia del hombre o la razón, son siempre buenas; los demás deseos pueden ser lo mismo buenos que malos.

CAPÍTULO IV

Es, pues, útil ante todo en la vida perfeccionar el entendimiento o la razón en cuanto nos sea posible; sólo en esto consiste la felicidad suprema o beatitud del hombre, porque la beatitud del hombre no es otra cosa que el contento interior, que nace del conocimiento intuitivo de Dios, y perfeccionar el entendimiento no es tampoco otra cosa que conocer a Dios y los atributos de Dios y las acciones que se siguen de la necesidad de la naturaleza. Por esto, el fin último de un hombre conducido por la razón, es decir, el deseo supremo con que se aplica a dirigir todos los demás, es el que le lleva a concebirse adecuadamente y a concebir adecuadamente también todas las cosas que puedan ser para él objeto de conocimiento claro.

CAPÍTULO V

No hay, pues, en modo alguno, vida conforme a la razón sin conocimiento claro; las cosas son buenas solamente en la medida en que ayudan al hombre a gozar de la vida del alma, que se define por el claro conocimiento, y decimos que son malas únicamente aquellas que, por el contrario, impiden al hombre perfeccionar la razón y gozar de una vida conforme a ella.

CAPÍTULO VI

Puesto que todo aquello de que el hombre es causa eficiente, es necesariamente bueno, nada malo puede acaecer al hombre que no sea debido a causas exteriores; quiero decir, en tanto es una parte de la naturaleza entera, cuyas leyes debe obedecer la naturaleza humana y a quien está obligada a adaptarse de un número de modos casi infinito.

CAPÍTULO VII

Es imposible que el hombre no sea una parte de la naturaleza, y que no siga el orden común de ella. Sin embargo, si vive entre individuos cuya naturaleza concuerde con la suya, esto mismo secundará o alimentará su potencia de obrar. Por el contrario, si se encuentra entre individuos que no concuerden en absoluto con su naturaleza, no puede adaptarse a ellos sin experimentar un gran cambio.

CAPÍTULO VIII

No es permitido alejar, por el medio que nos parezca más seguro, todo lo que juzgamos malo entre lo que existe en la naturaleza, o dicho de otro modo, todo lo que juzgamos capaz de impedir podamos gozar de una vida conforme a la razón; por el contrario, no es permitido tomar para nuestro uso y utilizar de todos modos lo que juzgamos bueno y útil para la conservación de nuestro ser y para el que goce

de la vida conforme a la razón; absolutamente hablando, es lícito a todos, según el derecho supremo de la naturaleza, hacer lo que juzgan conveniente para su utilidad.

CAPÍTULO IX

Nada puede hallarse mejor de acuerdo con la naturaleza de una cosa que los demás individuos de la misma especie; no hay, pues, nada más útil para la conservación del propio ser y para el goce de la vida conforme a la razón que un hombre dirigido por ella. Además, puesto que entre las cosas singulares no conocemos nada más valioso que un hombre dirigido por la razón, nadie puede demostrar mejor lo que vale por su habilidad y aptitudes que educando a los hombres de modo que vivan al fin bajo la soberanía de la razón.

CAPÍTULO X

A medida que los hombres están animados unos contra otros de envidia o de cualquiera afección de odio, son contrarios entre sí, y por consecuencia, tanto más de temer cuanto su poder es más grande que el de los demás individuos de la naturaleza.

CAPÍTULO XI

Sin embargo, los corazones no se vencen por medio de las armas, sino con amor y generosidad

CAPÍTULO XII

Es útil sobre todo a los hombres tener relaciones sociales entre sí, comprometerse y ligarse de manera que puedan formar un todo bien unido y, absolutamente, hacer lo que puede convertir en más sólidas las amistades.

CAPÍTULO XIII

Esto requiere, sin embargo, habilidad y cautela. En efecto, los hombres diferentes (raros los que viven conforme a los preceptos de la razón), envidiosos en su mayor parte, son más inclinados a la venganza que a la misericordia. Para aceptarlos todos con su propia complexión y abstenerse de imitar sus afecciones, se necesita un singular poder sobre sí mismo. Por otra parte, los que se aplican a censurar a los hombres y a despreciar sus vicios más bien que a enseñar las virtudes, los que quebrantan las almas en vez de darles fortaleza, son insoportables a sí mismos y a los demás; muchos, incapaces de paciencia y extraviados por un celo llamado religioso, han preferido vivir entre los animales a vivir entre los hombres; así, los niños y los adolescentes, no pudiendo soportar con alma firme los reproches de sus padres, se refugian en el servicio militar; prefieren las penalidades de la guerra y

el poder sin intervención de un jefe a las dulzuras de la vida de familia con las amonestaciones paternales y aceptan dócilmente cualquier cargo con tal de vengarse de sus parientes.

CAPÍTULO XIV

Aunque los hombres se gobiernen en todo por lo común siguiendo su apetito sensual, la vida social tiene, sin embargo, muchas más consecuencias ventajosas que perjudiciales. Es preferible, pues, soportar las ofensas con alma firme y trabajar celosamente en establecer la concordia y la amistad.

CAPÍTULO XV

Lo que engendra la concordia tiene su origen en la justicia, la equidad y la honradez. Los hombres soportan con trabajo, además de lo injusto y de lo inicuo, lo que pasa por despreciable, y no sufren se haga burla de las costumbres admitidas en la ciudad. Para ganar el amor es necesario, ante todo, lo que se relaciona con la religión y la moralidad. (Véanse a este objeto los Escolios 1 y 2 de la Proposición 37, Escolio de la Proposición 46 y Escolio de la Proposición 73.)

CAPÍTULO XVI

La concordancia es también engendrada por el temor, pero en este caso carece de buena fe. Además, el temor se origina de la impotencia de alma y no pertenece, por tanto, al uso de la razón; ocurre lo mismo con la conmiseración aunque tenga la exterior apariencia de la moralidad.

CAPÍTULO XVII

También se conquista a los hombres con larguezas, sobre todo a aquellos que no pueden procurarse lo necesario para subsistir. Sin embargo, el socorrer a cada indigente excede en mucho las fuerzas y el interés de un particular. Sus riquezas no bastarían para ello, y la limitación de sus facultades tampoco le permitiría ser amigo de todos; el cuidado de los pobres se impone, pues, a la sociedad entera y concierne sólo al interés común.

CAPÍTULO XVIII

Son necesarias otras precauciones distintas para la aceptación de los beneficios y para los testimonios de agradecimiento que se deben dar. (Véase a este objeto el Escolio de la Proposición 70, y el Escolio de la Proposición 71.)

CAPÍTULO XIX

El amor sensual, es decir, el apetito de engendrar que nace de la belleza, y en general todo amor que reconoce otra causa que la li-

bertad de alma, se cambia fácilmente en odio, a menos, lo que es peor, que sea una especie de delirio, en cuyo caso es alimentada la discordia más bien que la concordia. (Véase el Escolio de la Proposición 31, parte III.)

CAPÍTULO XX

Por lo que se refiere al matrimonio, se halla ciertamente de acuerdo con la razón si el deseo de la unión de los cuerpos no es engendrado solamente por la belleza, sino también por el amor de procrear hijos y educarlos sabiamente y si, además, el amor de ambos, es decir, del hombre y de la mujer, tiene por causa principal, no solamente la belleza, sino también la libertad interior.

CAPÍTULO XXI

La adulación engendra también la concordia, pero mancillada con la servidumbre o la mala fe; no se conquista a nadie con más facilidad por medio de la adulación que el orgulloso, que quiere ser el primero y no lo es.

CAPÍTULO XXII

El menosprecio propio tiene una falsa apariencia de moralidad y de religión; y aunque se opone al orgullo, el que se menosprecia está, sin embargo, muy próximo el orgullo. (Véase el Escolio de la Proposición 57.)

CAPÍTULO XXIII

La vergüenza tampoco contribuye a la concordia más que en lo que puede ocultarse. Puesto que además la vergüenza es una especie de tristeza, no concierne al uso de la razón.

CAPÍTULO XXIV

Las demás afecciones de tristeza dirigidas contra los hombres son directamente opuestas a la justicia, a la equidad, a la honradez, a la moralidad y a la religión; aunque la indignación tenga la exterior apariencia de la equidad, no hay ley alguna para dirigir la vida que permita a cada individuo juzgar respecto de los actos de los demás, y vengar su derecho o el de otros.

CAPÍTULO XXV

La modestia, es decir, el deseo de agradar a los hombres, cuando la razón le determina, tiene su origen en la moralidad *(según hemos dicho en el Escolio de la Proposición* 37). Pero si procede de una afección, la modestia es ambición entonces, es decir, un deseo con que

los hombres excitan por lo común discordias y sediciones bajo un falso color de moralidad. En efecto, el que desea ayudar a sus semejantes por medio de sus consejos o acciones para alcanzar todos juntos el goce del soberano bien, trabajará ante todo para conseguir su amor; no tratará de hacerse admirar de ellos, ni de darles motivo alguno de envidia. En sus conversaciones se guardará de referirse a los humanos vicios y tendrá cuidado de no hablar más que con miramiento de su impotencia, y. ampliamente, por el contrario, de la virtud o potencia del hombre, y del camino que debe seguir para llevarla a su perfección; de manera que los hombres, no por odio o temor, sino afectados solamente de una emoción de gozo, se esfuercen en vivir, en cuanto de ellos dependa, con arreglo a los preceptos de la razón.

CAPÍTULO XXVI

No conocemos en la naturaleza cosa alguna singular, aparte de los hombres, de que el alma pueda darnos gozo, y a la que podamos unirnos por medio de la amistad o por algún género de relación social; por consiguiente, la regla de lo útil no exige conservemos lo que existe en la naturaleza fuera de los hombres, sino que podemos, conforme a esta regla, conservarlo para diversos usos, destruirlo o adaptarlo a nuestras costumbres por todos los medios.

CAPÍTULO XXVII

La principal utilidad que se saca de las cosas exteriores, además de la experiencia y del conocimiento adquiridos por su observación y las transformaciones que los hacemos sufrir, es la conservación del cuerpo; por este motivo, son útiles ante todo las cosas que pueden alimentar el cuerpo e instruirle de modo que todas sus partes puedan desempeñar convenientemente su oficio. En efecto, cuanto más apto es el cuerpo para ser afectado de muchas maneras y para afectar los cuerpos exteriores de muchas maneras también, más apta es el alma para pensar (*Proposiciones* 38 y 39). Pero las cosas de esta especie parecen ser poco numerosas en la naturaleza, y, por consecuencia, para nutrir convenientemente el cuerpo, es necesario usar de alimentos numerosos de naturaleza distinta. El cuerpo humano se compone de un gran número de partes de diferente naturaleza que necesitan constantemente alimentos variados, a fin de que todo el cuerpo sea apto de igual modo para cuanto puede perseguirse de su naturaleza y para que el alma sea, por consiguiente, igualmente apta para concebir muchas cosas.

CAPÍTULO XXVIII

No bastarían las fuerzas de cada uno para procurarse lo necesario, si los hombres no se prestasen mutuos servicios. Pero el dinero ha llegado a ser el signo en que se resumen todas las riquezas, tanto

que su imagen ocupa de ordinario más que ninguna otra cosa el alma del vulgo; no se puede, en efecto, imaginar especie alguna de gozo a que no acompañe como causa la idea de la moneda.

CAPÍTULO XXIX

Sin embargo, esto no es un vicio más que entre los que buscan el dinero, no por necesidad ni para proveer a las exigencias de la vida, sino porque han aprendido el arte variado de enriquecerse y se forjan un honor con poseerlo. Estos hombres proporcionan al cuerpo su pasto conforme a la costumbre, pero tratando de economizarle, porque consideran como pérdida todo el dinero gastado para la conservación del cuerpo. Los que saben el verdadero uso de la moneda, y arreglan la riqueza a la necesidad, viven contentos con poco.

CAPÍTULO XXX

Puesto que son buenas las cosas que ayudan a las partes del cuerpo a cumplir su oficio, y puesto que el gozo consiste en que la potencia del hombre, en tanto está compuesto de un cuerpo y de un alma, sea acrecentada o secundada, es bueno todo lo que proporciona gozo. No obstante, la acción de las cosas no tiene por fin que nos apetecen de gozo y su potencia de obrar no se arregla a nuestra utilidad; en fin, el gozo se relaciona por lo común de modo completamente especial a una parte única del cuerpo; por estos motivos *(a menos que intervengan la razón y la vigilancia)*, la mayor parte de las afecciones de gozo y, por consecuencia, también los deseos que nacen de ellas, son excesivas; a lo que se añade que bajo el imperio de una afección concedemos el primer lugar a lo que es actualmente agradable, y no podemos aportar igual sentimiento a la apreciación de las cosas futuras. (Véase el Escolio de la Proposición 44 y el Escolio de la Proposición 60.)

CAPÍTULO XXXI

La superstición parece admitir, por el contrario, que el bien es lo que aporta la tristeza y el mal lo que proporciona gozo. Pero, como ya hemos dicho *(Escolio de la Proposición* 45), solamente un envidioso puede hallar placer en la impotencia y en el dolor. Cuanto más grande es el gozo que nos afecta, mayor es la perfección que conseguimos y más participamos, por consiguiente, de la naturaleza divina; nunca puede ser malo un gozo que se funda en la inteligencia verdadera de nuestra utilidad. El que, por el contrario, dirigido por el temor hace el bien para evitar el mal, no está conducido por la razón.

CAPÍTULO XXXII

Pero la potencia del hombre es extremadamente limitada e infinitamente inferior a la de las causas exteriores; no tenemos, pues, el poder

absoluto de adaptar a nuestras costumbres las cosas exteriores. Soportaremos, no obstante, con alma firme, los acontecimientos contrarios a lo que demanda la consideración de nuestro interés, si tenemos conciencia de haber desempeñado nuestro oficio, sabemos que nuestra potencia no alcanza hasta permitirnos evitar dichos acontecimientos, y tenemos presente la idea de que somos una parte de la naturaleza entera cuyo orden seguimos. Si conocemos esto clara y distintamente, la parte nuestra que se define por el conocimiento claro, es decir, nuestra mejor parte, hallará un pleno contento y se esforzará en perseverar en él. En efecto, en tanto somos conscientes, no podemos apetecer más que lo que en sí es necesario y, absolutamente, no encontrar contento más que en lo verdadero; por tanto, en la medida en que conocemos éste con rectitud, el esfuerzo de nuestra parte mejor se hallará de acuerdo con el orden de la naturaleza entera.

QUINTA PARTE

DE LA POTENCIA DEL ENTENDIMIENTO O DE LA LIBERTAD DEL HOMBRE

PREFACIO

Paso en fin a la segunda parte de la Ética en que se trata del modo de conseguir la libertad o del camino que conduce a ella. Trataré, pues, en esta parte de la potencia de la razón, mostrando lo que puede la razón misma contra las afecciones y en seguida lo que en la libertad del alma o beatitud; por donde veremos cuánto excede en poder el sabio al ignorante. Respecto al modo de llevar el entendimiento a su perfección y al camino que conduce a ella, son cosas que no pertenecen a la presente obra, como tampoco el arte de tratar el cuerpo de manera que pueda llenar convenientemente sus funciones; esta última cuestión es de la incumbencia de la medicina, la otra de la lógica. Aquí, según ya he dicho, trataré solamente de la potencia del alma, es decir, de la razón, y ante todo demostraré cuánto imperio y qué clase de imperio tiene sobre las afecciones para reducirlas y gobernarlas. No tenemos, en efecto, sobre ellas un imperio absoluto, como hemos ya demostrado. Los estoicos creyeron que las afecciones dependían absolutamente de nuestra voluntad y que podíamos mandar sobre ellas absolutamente. Las protestas de la experiencia, no ciertamente sus propios principios, les obligaron, sin embargo, a reconocer la necesidad de un asiduo ejercicio y de un largo estudio para reducir y gobernar las afecciones. Uno de ellos se esforzó en demostrarlo (si no recuerdo mal) por medio del ejemplo de dos perros, uno doméstico y otro de caza; el ejercicio, decía él, puede conseguir que el perro doméstico se acostumbre a cazar, y que, por el contrario, el de caza se abstenga de perseguir las liebres. Esta opinión hubiera sido muy bien acogida por Descartes, puesto que el alma o el pensamiento está unida principalmente a cierta parte del cerebro, a saber: la pequeña glándula llamada pineal; mediante ella tiene el alma la sensación de todos los movimientos excitados en el cuerpo y de los objetos exteriores, y puede moverla en diversos sentidos cuando así lo desee. Esta pequeña glándula está suspendida según él en medio del cerebro de tal modo que puede ser movida por el menor movimiento de los espíritus animales. Además, esta glándula, suspendida en medio del cerebro, ocupa tantas posiciones distintas como maneras tiene de recibir el choque de los espíritus animales, y además se imprimen en ella tantas señales diferentes como objetos exteriores diversos

impulsan hacia ella los espíritus animales; de esta suerte, si más tarde se encuentra la glándula, por la voluntad del alma que la mueve diversamente, ocupando tal o cual posición que ocupó anteriormente bajo la acción de los espíritus animales, agitados de modo distinto, les impulsará y les dirigirá de la misma manera que fueron rechazados cuando la glándula ocupaba esta misma posición. Además cada voluntad del alma está unida por la naturaleza a cierto movimiento de la glándula. Por ejemplo, si se tiene la voluntad de mirar un objeto lejano, esta voluntad hará que la pupila se dilate; pero si se tiene solamente el pensamiento de que la pupila debería dilatarse, no servirá de nada de tener dicha voluntad, porque la naturaleza no ha unido el movimiento de la glándula que sirve para impulsar los espíritus animales hacia el nervio óptico del modo que conviene para dilatar la pupila, a la voluntad de dilatarla o contraerla, sino solamente a la voluntad de mirar los objetos lejanos o próximos. En fin, aunque cada movimiento de la glándula pineal parezca ligado por la naturaleza, al comienzo de la vida, a un pensamiento singular determinado entre aquellos que formamos, puede no obstante, en virtud de la costumbre, unirse a otros; como se esfuerza en probarlo en el artículo 50, parte I, de las Pasiones del Alma. Dedúcese de aquí que ningún alma, por débil que sea, es incapaz de adquirir, con una buena dirección, un poder absoluto sobre sus pasiones, que, según su definición, son percepciones o sentimientos, o emociones del alma, que se relacionan exclusivamente con ella y que *(nota bene)* son producidas, mantenidas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus. *(Véase artículo 27, parte I, de las Pasiones del Alma). Pero, puesto que podemos unir a una voluntad cualquiera un movimiento cualquiera de la glándula y, por consecuencia, de los espíritus, y como la determinación de la voluntad depende sólo de nuestro poder, si determinamos nuestra voluntad por medio de juicios firmes y seguros con arreglo a los cuales queramos dirigir las acciones de nuestra vida, y unimos a esos juicios los movimientos de las pasiones que deseamos tener, adquiriremos un imperio absoluto sobre nuestras pasiones. Tal es la manera de ver de ese hombre célebre (según he podido conjeturar por sus palabras) y me hubiera causado pena pensar que provenía de un hombre semejante, si fuese menos sutil. En verdad, no puedo asombrarme lo bastante de que un filósofo, después de estar firmemente resuelto a no deducir nada más que de principios conocidos por sí solos, y a no afirmar nada que no percibiera clara y distintamente, después de haber reprochado tan a menudo a los escolásticos querer explicar las cosas oscuras por medio de las cualidades ocultas, admita una hipótesis más oculta aún que toda cualidad oculta. Yo le pregunto: ¿qué entiende por la unión del alma y del cuerpo? ¿Qué concepto claro y distinto tiene de un pensamiento estrechamente ligado a cierta pequeña parte de la extensión? Quisiera que hubiese explicado esta unión por su causa próxima. Pero dicho filósofo había concebido el alma distinta del cuerpo, de tal modo, que no pudo asignar causa alguna singular ni de esta unión ni del alma misma, y le fue necesario recurrir*

a la causa de todo el universo, es decir, a Dios. Quisiera saber, además, cuántos grados de movimiento puede imprimir el alma a esa glándula pineal y con qué fuerza tenerla suspendida. No sé, efectivamente, si el alma mueve esa glándula con mayor lentitud o con más rapidez que los espíritus animales, y si los movimientos de las pasiones que hemos unido estrechamente a los juicios firmes no pueden ser separados por causas corporales, de lo que se seguiría que después de haberse propuesto firmemente ir al encuentro de los peligros de haber unido a este decreto los movimientos de la audacia, a la vista del peligro se encontraría la glándula ocupando una posición tal que el alma no pudiera pensar más que en la huida, no habiendo medida alguna común entre el movimiento y la voluntad, no hay comparación ninguna entre la potencia —o la fuerza— del alma y la del cuerpo; por consiguiente, las fuerzas de este último no pueden ser dirigidas por las de la primera. Añádase que se busca en vano una glándula situada en medio del cerebro de tal modo que pueda ser movida aquí y allí con tanta facilidad y de tantas maneras, y que todos los nervios no se prolongan hasta las cavidades del cerebro. Dejo a un lado, en fin, todo lo que afirmó Descartes sobre la voluntad y su libertad, una vez que he demostrado superabundantemente la falsedad de ello. Puesto que, según hemos dicho en otros lugares, la potencia del alma se define solamente por el conocimiento que existe en la misma, determinaremos los remedios para las afecciones, remedio de que todos tienen, a mi entender, alguna experiencia, pero que no observan con cuidado y no ven distintamente sólo con el conocimiento del alma, y deduciremos de ellos cuanto concierne a su beatitud.

AXIOMAS

I. Si se excitan en un mismo sujeto dos acciones contrarias, deberá ocurrir necesariamente un cambio en una y otra, o en una de las dos solamente, hasta que cesen de ser contrarias.

II. La potencia de un efecto se define por la potencia de su causa en la medida en que su esencia se explica o se define por la esencia de su causa.

(Este Axioma es evidente por la *Proposición* 7, *parte III.)*

PROPOSICIÓN I

Según están ordenados y encadenados en el alma los pensamientos y las ideas de las cosas, están correlativamente ordenadas y encadenadas en el cuerpo las afecciones del mismo, es decir, las imágenes de las cosas.

Demostración

El orden y la conexión de las ideas son los mismos que el orden y la conexión de las cosas *(Proposición* 7, *parte II)* e inversamente, el orden y la conexión de las cosas son los mismos que el orden y la conexión de las ideas *(Corolario de las Proposiciones* 6 *y* 7, *parte II).* De

igual modo, pues, que el orden y la conexión de las ideas se reglamentan en el alma conforme al orden y al encadenamiento de las afecciones del cuerpo *(Proposición* 18, *parte II),* a la inversa *(Proposición* 2, *parte III)* el orden y la conexión de las afecciones del cuerpo se reglamentan conforme al orden y al encadenamiento de los pensamientos y de las ideas de las cosas del alma. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN II

Si separamos una emoción o una afección del alma del pensamiento de una causa exterior y la unimos a otros pensamientos, quedan destruidos el amor y el odio con respecto a esa causa exterior, como asimismo las fluctuaciones del alma que nacen de esas afecciones.

Demostración

En efecto, lo que constituye la forma del amor o del odio, es un gozo o una tristeza a que acompaña la idea de una causa exterior *(Definiciones* 6 *y* 7 *de las afecciones).* Si esta idea se destruye, queda, por tanto, destruida al propio tiempo la forma del amor y del odio; y así, estas afecciones y las que nacen de ellas son destruidas. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN III

Una afección, que es una pasión, cesa de serlo tan pronto como formamos de ella una idea clara y distinta.

Demostración

Una afección, que es una pasión, es una idea confusa *(Definición general de las afecciones).* Por consiguiente, si formamos de esta afección una idea clara y distinta, no habrá entre esta idea y esta afección misma, en tanto se relaciona solamente con el alma, más que una distinción de razón *(Proposición* 21, *parte II con su Escolio),* y así *(Proposición* 3, *parte III),* la afección cesará de ser una pasión. C. Q. F. D.

COROLARIO

Una afección está tanto más en nuestro poder y el alma padece tanto menos a causa de ella cuanto esa afección nos es más conocida.

PROPOSICIÓN IV

No hay afección del cuerpo de que no podemos formar algún concepto claro y distinto.

Demostración

Lo que es común a todas las cosas no puede concebirse más que adecuadamente *(Proposición* 38, *parte II)* por consecuencia *(Proposición* 12 *y Lema* 2, *después del Escolio de la Proposición* 13, *parte II),* no hay afección del cuerpo de que no podamos formar algún concepto claro y distinto. C. Q. F. D.

COROLARIO

Se deduce de aquí que no hay afección del alma de que no podamos formar algún concepto claro y distinto. En efecto, una afección del alma es la idea de una afección del cuerpo *(Definición general de las afecciones)* y, por consecuencia *(Proposición precedente),* debe envolver algún concepto claro y distinto.

ESCOLIO

Puesto que no hay nada de que no se siga algún efecto *(Proposición* 36, *parte I),* y puesto que conocemos clara y distintamente *(Proposición* 40, *parte II)* todo lo que se sigue de una idea que es adecuada en nosotros, se deduce de aquí que cada uno tiene el poder de conocerse a sí mismo y de conocer sus afecciones, si no de modo absoluto, al menos en parte, clara y distintamente y de lograr, en consecuencia, padecer menos a causa de ella. Por esto, debemos trabajar sobre todo en conocer, en cuanto nos sea posible, clara y distintamente cada afección, de modo que el alma sea determinada por cada una a pensar lo que percibe clara y distintamente, y en lo que encuentra pleno contento, y para que así la afección misma sea separada del pensamiento de una causa exterior y unida a pensamientos variados, con lo que sucederá que no sólo quedarán destruidos el amor y el odio *(Proposición* 2), sino que tampoco podrán ser excesivos el apetito y los deseos que nazcan habitualmente de aquella afección *(Proposición* 61, *parte IV),* porque debe observarse ante todo que el hombre es llamado igualmente activo o pasivo por un solo y mismo apetito. Por ejemplo, hemos demostrado que en virtud de una disposición de la naturaleza humana cada uno apetece que los demás vivan con arreglo a su propia complexión *(Escolio de la Proposición* 31, *parte III);* en un hombre a quien la razón no dirige, ese apetito es una pasión llamada ambición y que no difiere del orgullo; por el contrario, en otro que viva conforme al mandato de la razón, es una acción, es decir, una virtud llamada moralidad *(véase el Escolio* 1 *de la Proposición* 37, *parte IV,* y *la demostración* 2 *de esta misma Proposición).* De esta manera, todos los apetitos, o deseos, son pasiones en tanto solamente nacen de ideas inadecuadas, y esos mismos deseos son considerados como virtudes cuando son excitados o engendrados por ideas adecuadas. En efecto, todos los deseos que nos determinan a hacer alguna cosa, pueden

nacer igualmente de ideas adecuadas que de inadecuadas *(Proposición 59, parte IV)*. Y para volver al punto de que me he alejado con esta digresión, diré que no puede concebirse esté en nuestra mano otro remedio más excelente para las afecciones que el que consiste en su conocimiento verdadero, puesto que no hay en el alma otra potencia que la de pensar y formar ideas adecuadas, como hemos demostrado anteriormente *(Proposición 3, parte III)*.

PROPOSICIÓN V

Una afección con respecto a una cosa que imaginamos simplemente y no como necesaria, ni como posible o contingente es, en igualdad de cosas, la más grande que existe.

Demostración

Una afección con respecto a una cosa que imaginamos libre, es mayor que si se refiere a una cosa necesaria *(Proposición 49, parte III)* y, por consecuencia, mayor aún que si se refiere a la que imaginamos como posible o contingente *(Proposición 11, parte IV)*. Pero imaginar una cosa como libre sólo puede ser imaginarla simplemente, mientras ignoramos las causas que se determinaron a producir algún efecto *(en virtud de lo que dijimos en el Escolio de la Proposición 35, parte II)* por tanto una afección con respecto a alguna cosa que imaginamos simplemente, es más grande, en igualdad de cosas, que con respecto a una cosa necesaria, posible o contingente, y, por consecuencia, es la mayor que existe. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN VI

En la medida en que el alma conoce todas las cosas como necesarias, tiene sobre las afecciones una potencia más grande, es decir, padece menos a causa de ellas.

Demostración

El alma conoce que todas las cosas son necesarias *(Proposición 29, parte I)* y están determinadas a existir y a producir algún efecto por una trabazón infinita de cosas *(Proposición 28, parte I)*; esto hace *(Proposición precedente)* que a proporción del conocimiento que tiene de las cosas, padezca menos a causa de las afecciones que provienen de ellas *(Proposición 48, parte III)* y esté menos afectada con respecto a las cosas 'mismas. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Cuanto más alcanza el conocimiento de que las cosas son necesarias a las cosas singulares y son imaginadas estas últimas más clara y vivamente, mayor es la potencia del alma sobre las afecciones; la experiencia misma lo atestigua así.

Vemos en efecto que la tristeza causada por la pérdida de un bien se suaviza tan pronto como considera el que ha experimentado la pérdida que ese bien no podía ser conservado por medio alguno. De igual modo, vemos que nadie compadece a un niño porque no sabe andar, hablar, razonar y vive tantos años casi sin conciencia de sí mismo. Si, por el contrario, la mayor parte de los hombres naciesen adultos y fuese raro el que naciese niño, todos le compadecerían porque entonces se consideraría la infancia no como una cosa necesaria y natural, sino como un vicio o pecado de la naturaleza, y podríamos hacer muchas observaciones de esta especie.

PROPOSICIÓN VII

Las afecciones originadas de la razón o excitadas por ella, son, si se considera el tiempo, más poderosas que las que se relacionan con las cosas singulares consideradas como ausentes.

DEMOSTRACIÓN

No consideramos una cosa como ausente por causa de la afección que nos hace imaginar, sino porque el cuerpo experimenta otra afección que excluye la existencia de esa cosa *(Proposición* 17, *parte II)*. Por este motivo la afección relacionada con la cosa considerada como ausente no es de una naturaleza tal que triunfe sobre las demás acciones y sobre la potencia del hombre *(véase a este objeto Proposición* 6, *parte IV)* sino que, por el contrario, es de tal naturaleza que puede ser reducida en algún modo por las afecciones que excluyen la existencia de su causa exterior *(Proposición* 9, *parte IV)*. Según esto, una afección originada de la razón se relaciona necesariamente con las propiedades comunes de las cosas *(véase la definición de la razón en el Escolio* 4 *de la Proposición* 40, *parte II)* que consideramos siempre como presentes *(no puede haber, en efecto, nada en ellas que excluya su existencia presente)* y que imaginamos siempre del mismo modo *(Proposición* 38, *parte II)*. Por esta causa una afección tal permanece siempre la misma, y, por consecuencia, las afecciones que le son contrarias y que no son alimentadas por sus causas exteriores, deberán *(Axioma* 1) acomodarse cada vez más a ella hasta que no le sean contrarias, y por esto es más poderosa una afección originada de la razón. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN VIII

Cuanto más causas concurren a la vez para excitar una afección, mayor es ésta.

Demostración

Muchas causas juntas pueden más que un número menor *(Proposición 7, parte III)* por consecuencia *(Proposición 5, parte IV)* cuanto más causas excitan a la vez una afección, más fuerte es ésta. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Esta Proposición es evidente también por el Axioma 2.

PROPOSICIÓN IX

Una afección que se relaciona con muchas causas distintas, que el alma considera al mismo tiempo que es afectada, es menos nociva, padecemos menos a causa de ella y somos menos afectados con respecto a cada causa en particular, que si se tratase de otra afección igualmente grande relacionada con una sola causa o con un número menor de causas.

Demostración

Una afección no es mala o nociva más que en tanto impide al alma pensar *(Proposiciones 26 y 27, parte IV);* por consecuencia, la afección que determina el alma a considerar muchos objetos a la vez, es menos nociva que otra igualmente grande que retenga el alma en la sola consideración de un objeto único o de un número menor de objetos, de modo que no pueda pensar en otros; lo que constituía el primer punto. Además, puesto que la esencia del alma, es decir, su potencia *(Proposición 7, parte III),* consiste sólo en el pensamiento *(Proposición 11, parte II),* el alma padece menos a causa de una afección que le hace considerar muchos objetos que por una afección igualmente grande que retenga el alma ocupada en la sola consideración de un objeto único o de un número menor de objetos; lo que constituía el segundo punto. En fin, esta afección *(Proposición 48, parte III),* según se relaciona con muchas causas exteriores, es menor con respecto a cada una. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN X

Mientras no estamos dominados por afecciones contrarias a nuestra naturaleza, tenemos el poder de ordenar y encadenar las afecciones del cuerpo siguiendo su orden admisible para el entendimiento.

Demostración

Las afecciones que son contrarias a nuestra naturaleza, es decir *(Proposición 30, parte IV),* malas, lo son en la medida en que impiden al alma conocer *(Proposición 27, parte IV).* Por consiguiente, durante el tiempo que no estamos dominados por afecciones contrarias a

nuestra naturaleza, la potencia del alma, por la que ella se esfuerza en conocer *(Proposición* 26, *parte IV)* no es impedida, y tiene por tanto durante ese mismo tiempo el poder de formar ideas claras y distintas, y deducirlas una de otras *(véase el Escolio* 2 *de la Proposición* 40 *y el Escolio de la Proposición* 47, *parte II) y* por consiguiente, también durante ese tiempo *(Proposición* 1) tenemos el poder de ordenar *y* encadenar las afecciones del cuerpo siguiendo un orden admisible para el entendimiento. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Por el poder de ordenar *y* encadenar correctamente las afecciones del cuerpo podemos conseguir no ser fácilmente afectados por afecciones malas, puesto que *(Proposición* 7) se requiere una fuerza mayor para reducir las afecciones ordenadas y encadenadas según un orden admisible para el entendimiento que para reducir las que son inciertas y vagas. Por consiguiente, lo mejor que podemos hacer, en tanto no tenemos un conocimiento perfecto de nuestras afecciones, es concebir una conducta recta de la vida, o dicho de otro modo, principios seguros de conducta, imprimirlos en nuestra memoria *y* aplicarlos sin cesar a las cosas particulares que se encuentran con frecuencia en la vida, de modo que nuestra imaginación sea extensamente afectada por ellos y les tengamos siempre presentes. Por ejemplo, hemos sentado entre las reglas de la vida *(Proposición* 46, *parte IV con el Escolio)* que el odio debe ser vencido por medio del amor y de la generosidad, *y* no ser compensado con un odio recíproco. Para tener presente, cuando sea útil, ese precepto de la razón, es preciso pensar a menudo en las ofensas que se hacen comúnmente los hombres y meditar sobre ellas, así como sobre la manera y el medio de rechazarlas lo mejor posible por medio de la generosidad; de esta suerte uniremos la imagen de la ofensa a la imaginación de esta regla, y no dejará nunca de ofrecerse a nosotros *(Proposición* 18, *parte II)* cuando una ofensa nos sea inferida.

Si también tenemos presente la consideración de nuestro verdadero interés y del bien que produce una amistad mutua y una sociedad común, si no perdemos de vista además que nace de la conducta recta de la vida *(Proposición* 52, *parte IV)* un contento interior soberano y que los hombres, como los demás seres, obran por una necesidad de su naturaleza, la ofensa entonces, es decir el odio que nace habitualmente de ella, ocupará una muy pequeña parte de la imaginación y será fácilmente dominada; o si la cólera, que nace habitualmente de las ofensas más graves, no se domina tan fácilmente, lo será sin embargo, aunque no sin fluctuación del alma, en un espacio de tiempo mucho menor que si no hubiésemos tenido anteriormente ocupada el alma por esas meditaciones, como se ve por las Proposiciones 6, 7 y 8. De igual modo, para alejar el temor, debe pensarse en el empleo de la firmeza de alma; se debe pasar revista e imaginar a menudo los peligros

comunes de la vida y cómo se les puede alejar mejor y dominarlos por medio de la presencia de espíritu y de la fuerza de alma. Pero debe observarse que al ordenar nuestras imágenes y nuestros pensamientos nos es preciso siempre considerar *(Corolario de la Proposición* 63, *parte IV,* y *Proposición* 59, *parte III)* lo que hay de bueno en cada cosa, a fin de estar así siempre determinados a obrar por una afección de gozo. Si, por ejemplo, comprende alguno que está demasiado enamorado de la gloria, piense en el buen uso que se puede hacer de ella, y, en el fin por qué debe buscarla, así como en los medíos de adquirirla, pero no en el mal uso de la gloria y en su vanidad, así como en la inconstancia de los hombres, o en otras cosas de esta especie, en las que nadie piensa sin pesar. Los más ambiciosos son los que se dejan afligir más por tales pensamientos cuando desesperan de alcanzar el honor que ambicionan, y quieren parecer prudentes cuando la cólera les domina. Los que desean más la gloria son ciertamente los que hablan más alto de su mal empleo y de la vanidad del mundo. Esto por otra parte no es propiedad exclusiva de los ambiciosos, sino que es común a todos aquellos a quienes es contraria la fortuna y que son impotentes interiormente. El avaro, cuando es pobre, no cesa tampoco de hablar del mal uso del dinero y de los vicios de los ricos. Lo que no tiene otro efecto que afligirle y demostrar a los demás que no sufre solamente con su propia pobreza, sino con la riqueza de otros. De igual modo también, los que son mal acogidos por su querida sólo piensan en la inconstancia de las mujeres y en su falsedad de corazón, y olvidan todo esto tan pronto como su querida les acoge de nuevo favorablemente. Por tanto, el que trabaja en gobernar sus afecciones y sus apetitos sólo por amor de la libertad, se esfuerza cuanto puede en conocer las virtudes y sus causas y en proporcionarse la plenitud de satisfacción que nace de su conocimiento verdadero, no de ningún modo en considerar los vicios de los hombres, rebajar la humana naturaleza y satisface con una falsa apariencia de libertad. El que observase diligentemente esta regla *(lo que no es difícil)* y se ejercitare en seguirla, podrá ciertamente, en un corto espacio de tiempo, dirigir sus acciones conforme al mandato de la razón.

PROPOSICIÓN XI

Cuanto una imagen se relaciona con más cosas, más frecuente es, es decir más a menudo llega a ser viva y más ocupa el espíritu.

Demostración

En efecto, cuanto existen más cosas a las que se relaciona una imagen o una afección, hay más causas que la exciten y alimenten, causas que el alma (por hipótesis) considera todas a la vez en virtud misma de la afección, y así la afección es tanto más frecuente, es decir, es viva tanto más a menudo, y *(Proposición* 8) ocupa tanto más el alma. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XII

Las imágenes de las cosas se unen con más facilidad a las imágenes que se relacionan con cosas conocidas clara y distintamente que a las otras imágenes.

Demostración

Las cosas conocidas clara y distintamente son, o bien propiedades comunes de las cosas, o lo que se deduce de ellas *(véase la Definición de la razón en el Escolio* 2 *de la Proposición* 40, *parte II)*, y, por consiguiente, las imaginamos *(Proposición precedente)* con mayor frecuencia; no será, pues, más fácil, cuando imaginemos otros objetos, considerar a la vez esas cosas conocidas que considerar otras, y, por consecuencia, más fácil también *(Proposición* 10, *parte II)* unir a otros objetos esas cosas conocidas que otras que no lo sean.

PROPOSICIÓN XIII

Cuanto una imagen esté unida a más cosas, llegará a ser viva con mayor frecuencia.

Demostración

En efecto, cuanto una imagen esté unida a más cosas, más causas *(Proposición* 18, *parte II)* pueden excitarla. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XIV

El alma puede hacer de modo que todas las afecciones del cuerpo, es decir, todas las imágenes de las cosas se relacionen con la idea de Dios.

Demostración

No hay afección del cuerpo de que el alma no pueda formar un concepto claro y distinto *(Proposición* 4); puede, por consiguiente, hacer de modo *(Proposición* 15, *parte I)* que todas se relacionen con la idea de Dios. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XV

El que se conoce a si mismo y conoce sus afecciones clara y distintamente, ama a Dios y tanto más cuanto más se conoce y más conoce sus afecciones.

Demostración

El que se conoce a sí mismo y conoce sus afecciones clara y distintamente, está gozoso *(Proposición* 53, *parte III)* y esto va acompañado de la idea de Dios *(Proposición precedente);* por consecuencia *(Defini-*

ción 6 *de las afecciones);* amará a Dios y (por la misma razón) le amará tanto más cuanto más se conozca y conozca sus afecciones. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XVI

Este amor hacia Dios debe tener el mayor lugar en el alma.

Demostración

En efecto, este amor está unido a todas las afecciones del cuerpo *(Proposición* 14) y alimentado por todas *(Proposición* 15); por consecuencia *(Proposición* 16), debe tener en el alma el mayor lugar. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XVII

Dios no tiene pasiones y no experimenta afección alguna de gozo o de tristeza.

Demostración

Todas las ideas, en tanto se relacionan con Dios, son verdaderas *(Proposición* 32, *parte II),* es decir *(Definición* 4, *parte II),* adecuadas, y así *(Definición general de las afecciones)* Dios carece de pasiones. Además, Dios no puede pasar ni a una perfección mayor ni a otra menor *(Corolario* 2 *de la Proposición* 40, *parte I);* por consiguiente *(Definiciones* 2 y 3 *de las afecciones)* no experimenta afección alguna de gozo ni de tristeza. C. Q. F. D.

COROLARIO

Dios, hablando propiamente, no tiene amor ni odio hacia nadie, porque Dios *(Proposición precedente)* no experimenta afección alguna de gozo ni de tristeza, y, por tanto, *(Definiciones* 6 *y* 7 *de las afecciones)* no tiene amor ni odio hacia nadie.

PROPOSICIÓN XVIII

Nadie puede odiar a Dios.

Demostración

La idea de Dios, que existe en nosotros, es adecuada y perfecta *(Proposiciones 46 y 47, parte II)* por consiguiente, somos activos en la medida en que consideramos a Dios *(Proposición* 3, *parte III)* y no puede, por tanto *(Proposición* 59, *parte III)* haber tristeza que acompañe la idea de Dios, es decir *(Definición* 7 *de las afecciones)* nadie puede odiar a Dios. C. Q. F. D.

COROLARIO

El amor hacia Dios no puede convertirse en odio.

ESCOLIO

Se puede objetar que cuando concebimos a Dios como causa de todas las cosas le consideramos por esto mismo como causante de la tristeza. Respondo que en la medida en que conocemos las causas de la tristeza, cesa de ser una pasión *(Proposición* 3), es decir *(Proposición* 59, *parte III),* cesa de ser una tristeza, y así en la medida en que conocemos que Dios es causa de la tristeza, estamos gozosos.

PROPOSICIÓN XIX

El que ama a Dios, no puede esforzarse en que Dios le ame a su vez.

Demostración

Si un hombre hiciese un esfuerzo tal, desearía, por consecuencia *(Corolario de la Proposición* 17), que Dios, a quien ama, no fuese Dios, y, por consiguiente *(Proposición* 10, *parte III)* desearía estar contristado, lo que es absurdo. *(Proposición* 28, *parte III.)* Por tanto, el que ama a Dios, etc. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XX

Este amor hacia Dios no puede ser mancillado por afección alguna de envidia o celos, sino que se alimenta tanto más cuanto imaginamos más hombres unidos a Dios por el mismo lazo de amor.

Demostración

Ese amor hacia Dios es el bien supremo que podemos apetecer con arreglo al mandato de la razón (*Proposición* 28, *parte IV*); es común a todos (*Proposición* 36, *parte IV*), y deseamos que todos gocen de él (*Proposición* 37, *parte IV*); y así (*Definición* 23 *de las afecciones*) no puede ser manchado por una afección de envidia ni tampoco (*Proposición* 18, y *Definición de los celos en el Escolio de la Proposición* 35, *parte III*) por otra de celos, sino que, por el contrario (*Proposición* 31, *parte III*), debe alimentarse tanto más cuanto imaginamos que gozan de él más hombres.

ESCOLIO

Podemos demostrar de la misma manera que no hay afección alguna directamente contraria a ese amor que pueda destruirle, y podemos deducir de ello que el amor hacia Dios es la más constante de las afecciones, y que en tanto se relaciona con el cuerpo no puede

ser destruido más que con el mismo cuerpo. Veremos más tarde cuál es su naturaleza, en tanto se relaciona solamente con el alma.

He reunido en las Proposiciones precedentes todos los remedios para las afecciones, es decir, todo lo que el alma, considerada en sí misma, puede contra ellas. Vemos, pues, que la potencia del alma sobre las afecciones consiste: 1º en el conocimiento mismo de las afecciones *(véase el Escolio de la Proposición* 4); 2º en que separa las afecciones del pensamiento de una causa exterior que imaginamos confusamente *(véase Proposición* 2 *con el mismo Escolio de la Proposición* 4*)*; 3º en el tiempo, gracias al cual las afecciones relacionadas con las cosas que conocemos sobrepujan a aquellas que se relacionan con las cosas de que tenemos una idea confusa o incompleta *(véase Proposición* 7); 4º en el gran número de causas que alimentan las afecciones relacionadas con las propiedades comunes de las cosas o con Dios *(véase Proposición* 9, *parte II)* 5º en el orden, en fin, en que el alma puede ordenar y encadenar entre sí sus afecciones *(véase Escolio de la Proposición* 10, *y, además, las Proposiciones* 12, 13 y 14). Pero para conocer mejor esa potencia del alma sobre las afecciones, es preciso observar ante todo que llamamos grandes las afecciones cuando comparamos la de un hombre con la de otro y vemos a uno más dominado que otro por la misma afección; o cuando comparamos entre sí las afecciones de un mismo hombre y le encontramos afectado o conmovido por una más que por otra, porque *(Proposición* 5, *parte IV)* la fuerza de cualquier afección se define por la potencia de la causa exterior comparada con la nuestra. La potencia del alma se define sólo por el conocimiento, y su impotencia o su pasión sólo por la privación de conocimiento, es decir, se estima, por lo que hace que las ideas sean llamadas inadecuadas. De donde se sigue que es pasiva en el más alto grado el alma en que las ideas inadecuadas constituyen la mayor parte de modo que su señal distintiva sea bien la pasividad que la actividad que existe en ella; y por el contrario, es activa en el más alto grado el alma en que las ideas adecuadas constituyen la mayor parte, de modo que aunque no tenga menos ideas inadecuadas que la primera, formen su señal distintiva más bien las ideas adecuadas que manifiestan la virtud del hombre, que las ideas inadecuadas testimonio de su impotencia. Es preciso observar, además, que los pesares e infortunios tienen su principal origen en un amor excesivo hacia una cosa sometida a numerosos cambios y que no podemos poseer enteramente. Nadie, en efecto, experimenta tormento o ansiedad más que con respecto a lo que ama; y las ofensas, las sospechas o las enemistades nacen sólo del amor hacia las cosas cuya completa posesión nadie puede tener realmente. Concebimos por esto con facilidad lo que puede sobre las afecciones el conocimiento, claro y distinto, y principalmente el tercer género de conocimiento *(véase a este objeto el Escolio de la Proposición* 47, *parte II)* cuyo principio es el conocimiento mismo de Dios. Si las afecciones, en tanto que son pasiones,

no quedan destruidas así de un modo absoluto *(véase Proposición* 3 *con el Escolio de la Proposición* 4) ocurre al menos que constituyen la menor parte del alma *(Proposición* 14). Además, ese conocimiento engendra un amor hacia cosa inmutable y eterna *(Proposición* 15) cuya posesión nos está realmente asegurada *(véase Proposición* 45, *parte II);* por consecuencia, no puede ser mancillado por ninguno de los vicios inherentes al amor ordinario, sino que puede llegar a ser cada vez más grande *(Proposición* 17) y ocupar la mayor parte del alma *(Proposición* 16) y afectarla ampliamente. He terminado lo que concierne a la vida actual. Todos podrán ver fácilmente lo que dije al comienzo de este Escolio, a saber: que en un pequeño número de proposiciones he hecho entrar todos los remedios para las afecciones, debiéndose también tener presente lo dicho en este Escolio, y al mismo tiempo las definiciones de las afecciones, y en fin, las Proposiciones 1 y 3 de la parte III. Es tiempo ahora de pasar a lo que toca a la duración del alma sin relación con la existencia del cuerpo.

PROPOSICIÓN XXI

El alma no puede imaginar nada ni se acuerda de lo pasado más que durante la existencia del cuerpo.

Demostración

El alma no expresa la existencia actual de su cuerpo ni concibe tampoco como actuales las afecciones del cuerpo más que mientras éste dura *(Corolario de la Proposición* 8, *parte II)* por consecuencia *(Proposición* 26, *parte II)* no concibe cuerpo alguno como existente en acto más que mientras dura su cuerpo; por tanto, no puede imaginar nada *(véase la Definición de la imaginación en el Escolio de la Proposición* 17, *parte II)* ni puede acordarse de las cosas pasadas más que mientras dura la existencia del cuerpo *(véase la Definición de la memoria en el Escolio de la Proposición* 18, *parte II).* C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXII

No obstante, se da necesariamente en Dios una idea que expresa la esencia de tal o cual cuerpo humano con una especie de eternidad.

Demostración

Dios no es solamente causa de la existencia de tal o cual cuerpo humano, sino también de su esencia *(Proposición* 25, *parte I)* que debe ser concebida necesariamente por medio de la esencia misma de Dios *(Axioma* 4, *parte I)* con una necesidad eterna *(Proposición* 16, *parte I);* este concepto, pues, debe darse necesariamente en Dios *(Proposición* 3, *parte II).* C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXIII

El alma humana no puede ser destruida enteramente con el cuerpo, sino que resta de ella algo que es eterno.

Demostración

Se da necesariamente en Dios un concepto, o una idea, que expresa la esencia del cuerpo humano *(Proposición precedente)* y ese concepto es, por consecuencia, algo que pertenece necesariamente a la esencia del alma humana *(Proposición 13, parte II).* Pero no atribuimos al alma duración alguna que se pueda definir por el tiempo, sino en tanto expresa la existencia actual del cuerpo, que se explica por la duración y puede definirse por el tiempo; o dicho de otro modo *(Corolario 8, parte II)* no atribuimos la duración del alma más que mientras subsiste el cuerpo. Sin embargo, como lo que es concebido con una eterna necesidad en virtud de la esencia misma de Dios es *(Proposición precedente)* alguna cosa, será necesariamente algo eterno que pertenece a la esencia del alma. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Según hemos dicho, esa idea expresa la esencia del cuerpo con una especie de eternidad, es un cierto modo del pensar que pertenece a la esencia del alma y que es eterno. Es imposible sin embargo tengamos el recuerdo de haber existido el cuerpo anteriormente, puesto que no puede haber en el cuerpo vestigio alguno de esta existencia, puesto que la eternidad no puede definirse por el tiempo ni tener relación ninguna con él. Comprendemos, sin embargo, y sabemos por experiencia, que somos eternos, porque el alma no comprende menos las cosas que concibe por un acto del entendimiento que las tiene en la memoria. Los ojos con que el alma ve y observa las cosas, son las demostraciones mismas. Aunque no tengamos el recuerdo de haber existido el cuerpo anteriormente, comprendemos, no obstante, que nuestra alma, en tanto envuelve la esencia del cuerpo con una especie de eternidad, es eterna, y que esta existencia del alma no puede definirse por el tiempo o explicarse por la duración. Por consiguiente, no se puede decir que el alma dura, ni puede definirse su existencia por un tiempo determinado más que en tanto envuelve la existencia actual del cuerpo; y solamente en esta medida tiene la potencia de determinar temporalmente la existencia de las cosas y de concebirlas en la duración.

PROPOSICIÓN XXIV

Cuanto más conocemos las cosas singulares, más conocemos a Dios.

Demostración

Esto es evidente por el Corolario de la Proposición 25, parte I.

PROPOSICIÓN XXV

El supremo esfuerzo del alma y su suprema virtud es conocer las cosas con el tercer género de conocimientos.

Demostración

El tercer género de conocimientos va de la idea adecuada de ciertos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas *(véase la definición de ese género de conocimiento en el Escolio* 2 *de la Proposición* 40, *parte II)* y cuanto más conocemos las cosas de esta manera, más convencemos a Dios *(Proposición precedente);* por consiguiente *(Proposición* 28, *parte III),* la suprema virtud del alma, es decir *(Definición* 8, *parte IV),* la potencia o la naturaleza del alma, o dicho de otro modo *(Proposición 7, parte IV),* su supremo esfuerzo, es conocer las cosas con el tercer género de conocimiento. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXVI

Cuanto más apta es el alma para conocer las cosas del tercer género de conocimiento, más desea conocerlas con dicho género de conocimiento.

Demostración

Esto es evidente. En efecto, a medida que concebimos que el alma es apta para conocer las cosas con ese género de conocimiento, la concebimos como determinada a conocerlas con ese género de conocimiento, y, por consecuencia *(Definición* 1 *de las afecciones),* cuanto más apta es el alma para él, más le desea. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXVII

Del tercer género de conocimiento nace el contento más elevado que el alma puede tener.

Demostración

La suprema virtud del alma es conocer a Dios *(Proposición* 28, *parte IV),* es decir, conocer las cosas con el tercer género de conocimiento *(Proposición* 25); esta virtud es tanto mayor cuanto más conoce el alma las cosas con ese género de conocimiento, por consiguiente, el que conoce las cosas con ese género de conocimiento, pasa a la más alta perfección humana y, por consecuencia, está afectado del gozo más alto *(Definición* 2 *de las afecciones);* y esto *(Proposición* 43, *parte II)* va acompañado de la idea de sí mismo y de su propia virtud; por

consiguiente *(Definición* 25 *de las afecciones)* de ese género de conocimiento nace el contento más elevado que puede tener, C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXVIII

El esfuerzo o el deseo de conocer las cosas con el tercer género de conocimiento no puede nacer del primer género de conocimiento, sino del segundo.

Demostración

Esta proposición es evidente por sí sola. En efecto, todo lo que conocemos o por sí o por alguna cosa que concibe por sí misma, o dicho de otro modo, las ideas que son en nosotros claras y distintas, las que se relacionan con el tercer género de conocimiento *(Escolio* 2 *de la Proposición* 40, *parte II),* no pueden provenir de ideas incompletas y confusas relacionadas con el primer género de conocimiento y, sino que proviene de ideas adecuadas, es decir (el mismo Escolio del segundo y tercer género de conocimiento), por consecuencia *(Definición* 1 *de las afecciones),* el deseo de conocer las cosas con el tercer género de conocimiento no puede nacer del primero, sino del segundo. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXIX

Todo lo que el alma conoce como teniendo una especie de eternidad, lo conoce porque concibe a la existencia actual del cuerpo sino porque concibe la esencia del cuerpo con una especie de eternidad.

Demostración

En tanto concibe el alma la existencia de su cuerpo concibe la duración que puede determinarse por el tiempo, y solamente en ese sentido tiene el poder de concebir las cosas con relación al tiempo *(Proposición* 21 *anterior y Proposición* 26, *parte II).* La eternidad no puede explicarse por la duración *(Definición* 8, *parte 1 y su explicación).* Por consiguiente, el alma no tiene, en ese sentido, el poder de concebir las cosas como teniendo una especie de eternidad, sino que puesto que es de la naturaleza de la razón concebir las cosas con una especie de eternidad *(Corolario* 2 *de la Proposición* 44, *parte II),* y puesto que pertenece a la naturaleza del alma concebir la esencia del cuerpo con una especie de eternidad *(Proposición* 23), no habiendo fuera de esas dos maneras de concebir los cuerpos nada que pertenezca a la esencia del alma, esa potencia de concebir las cosas no pertenece a la esencia del alma más que en tanto concibe la esencia del cuerpo con una especie de eternidad, C. Q. F. D.

ESCOLIO

Concebimos las cosas como actuales de dos maneras: o bien en tanto concebimos su existencia con relación a un tiempo y a un lugar determinados, o bien en tanto las concebimos como contenidas en Dios y siguiéndose de la necesidad de la naturaleza divina. Las que son concebidas como verdaderas o reales de este segundo modo, las concebimos con una especie de eternidad, y sus ideas envuelven la esencia eterna e infinita de Dios, según hemos demostrado en la Proposición 45, parte II, cuyo Escolio debe también consultarse.

PROPOSICIÓN XXX

Nuestra alma, a medida que se conoce a sí misma y conoce el cuerpo como cosas que tienen una especie de eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios y sabe que existe en Dios, y se concibe por Dios.

Demostración

La eternidad es la esencia misma de Dios en tanto envuelve la existencia necesaria *(Definición* 8, *parte I);* por consiguiente, concebir las cosas con una especie de eternidad, es concebirlas en tanto se conciben como seres reales por la esencia de Dios, es decir, en tanto que, en virtud de la esencia de Dios, envuelven la existencia, y así nuestra alma, en tanto se concibe a sí misma y concibe las cosas con una especie de eternidad tiene necesariamente el conocimiento de Dios y sabe, etc. C. Q. F. D.

PROPOSICIÓN XXXI

El tercer género de conocimiento depende del alma como de su causa formal, en tanto el alma es eterna.

Demostración

El alma no concibe nada como teniendo una especie de eternidad. si no es en tanto concibe la esencia de su cuerpo con una especie de eternidad *(Proposición* 29), es decir *(Proposiciones* 21 y 23), en tanto es eterna; y así *(Proposición precedente)* en tanto es eterna, tiene el conocimiento de Dios, y este conocimiento es necesariamente adecuado *(Proposición* 46, *parte II),* por consiguiente; el alma, en tanto es eterna, es apta para conocer todo lo que puede seguirse de ese conocimiento de Dios que se supone dado *(Proposición* 40, *parte II),* es decir, para conocer las cosas con el tercer género de conocimiento *(véase su definición en el Escolio* 2 *de la Proposición* 40, *parte II)* cuya causa adecuada, o sea formal, es así el alma *(Definición* 1, *parte III)* en tanto es eterna. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Cuanto más alto se eleva uno en ese género de conocimiento, más consciencia tiene de sí mismo y de Dios, es decir, es más perfecto y posee la beatitud, lo que se verá aún con más claridad en las proposiciones siguientes. Pero es preciso observar aquí que aunque tengamos desde ahora certidumbre de que el alma es eterna en tanto concibe las cosas con una especie de eternidad, a fin de explicar más fácilmente y de hacer conocer mejor lo que queremos demostrar, la consideraremos siempre, según hemos hecho hasta aquí, como si comenzase solamente a ser y a concebir las cosas con una especie de eternidad, lo que nos es lícito hacer sin peligro alguno de error, siempre que cuidemos de no deducir nada más que de premisas claramente percibidas.

PROPOSICIÓN XXXII

Hallamos placer en todo lo que conocemos con el tercer género de conocimiento, y a éste acompaña como causa la idea de Dios.

Demostración

De ese género de conocimiento nace el contento más elevado que el alma puede tener, es decir, el más alto gozo *(Definición* 25 *de las afecciones)* a que acompaña como causa la idea de sí mismo *(Proposición* 27), y, por consiguiente, también la idea de Dios *(Proposición* 30). C. Q. F. D.

COROLARIO

Del tercer género de conocimiento nace necesariamente un amor intelectual de Dios, porque de ese género de conocimiento *(Proposición precedente)* nace un gozo a que acompaña como causa la idea de Dios, es decir *(Definición* 6 *de las afecciones),* el amor de Dios, no en tanto le imaginamos como presente *(Proposición* 29) sino en concebimos que Dios es eterno, y eso es lo que llamo amor intelectual de Dios.

PROPOSICIÓN XXXIII

El amor intelectual de Dios, que nace del tercer género de conocimiento, es eterno.

Demostración

El tercer género de conocimiento *(Proposición* 30 y *Axioma* 3, *parte I)* es eterno; por consecuencia, el amor que nace de ÉL, es asimismo eterno. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Aunque este amor de Dios no haya tenido comienzo *(Proposición precedente)* posee, sin embargo, todas las perfecciones del amor, como si hubiera nacido, según hemos supuesto ficticiamente en el Corolario de la Proposición anterior. La única diferencia que establece esto, es que el alma posee eternamente esas perfecciones que supusimos se añadían a ella, yendo esto acompañado de la idea de Dios como causa eterna. Si el gozo consiste en un paso a una perfección mayor, la beatitud debe consistir ciertamente en estar el alma dotada de la perfección misma.

PROPOSICIÓN XXXIV

El alma no está sometida a las afecciones que son pasiones más que mientras subsiste su cuerpo.

Demostración

Una imaginación es una idea por medio de la cual considera el alma una cosa como presente *(véase su definición en el Escolio de la Proposición* 17, *parte II);* e indica, no obstante, más bien el estado presente del cuerpo humano que la naturaleza de la cosa exterior *(Corolario* 2 *de la Proposición* 16, *parte II).* Una afección es, pues, una imaginación *(Definición general de las afecciones),* en tanto indica el estado presente del cuerpo, y así *(Proposición* 21) el alma no está sometida más que mientras subsiste el cuerpo a las afecciones que proceden de las pasiones. C. Q. F. D.

COROLARIO

Se deduce de aquí que ningún amor, excepto el amor intelectual, es eterno.

ESCOLIO

Si consideramos la opinión común de los hombres, veremos que tienen, ciertamente, consciencia de la eternidad de su alma, pero que la confunden con la duración y la atribuyen a la imaginación o a la memoria que creen subsiste después de la muerte.

PROPOSICIÓN XXXV

Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito.

Demostración

Dios es absolutamente infinito *(Definición* 6, *parte I),* es decir *(Definición* 6, *parte II),* la naturaleza de Dios se dilata en una perfec-

ción infinita, y esto *(Proposición* 3, *parte II)* va acompañado de la idea de sí mismo, es decir *(Proposición* 2, *Definición* 1, *parte I),* de la idea de su propia causa, lo que, según hemos dicho en el Corolario de la Proposición 32, es el amor intelectual.

PROPOSICIÓN XXXVI

El amor intelectual del alma hacia Dios es el mismo amor con que Dios se ama a sí propio, no en tanto que es infinito, sino en tanto puede explicarse por la esencia del alma humana considerada como teniendo una especie de eternidad; es decir, el amor intelectual del alma hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo.

Demostración

Ese amor del alma debe relacionarse con las acciones del alma *(Corolario de la Proposición* 32, y *Proposición* 3, *parte III);* es, por consiguiente, una acción por medio de la cual el alma se considera a sí misma con acompañamiento como causa de la idea de Dios *(Proposición* 32, y *su Corolario).* Es decir *(Corolario de la Proposición* 25, *parte I y Corolario de la Proposición* 11, *parte II),* una acción por la que Dios, en tanto puede explicarse por el alma humana, se considera a sí mismo con acompañamiento de la idea de sí mismo, y así *(Proposición precedente),* ese amor del alma es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo. C, Q. F. D.

COROLARIO

Se deduce de aquí que Dios, en tanto se ama a sí mismo, ama a los hombres, y, por consiguiente, que el amor de Dios hacia los hombres y el amor del alma hacia Dios son una sola y misma cosa.

ESCOLIO

Conocemos claramente por esto en qué consiste nuestra salud, es decir, nuestra beatitud, o nuestra libertad, a saber: en un amor constante y eterno hacia Dios, o en el amor de Dios hacia los hombres. Ese amor, o esa beatitud, es llamado, no sin razón, en los libros sagrados, gloria. En efecto, si se relaciona ese amor con Dios o con el alma, puede ser llamado justamente contento interior, y ese contento no se distingue de la gloria *(Definiciones* 25 y 30 *de las afecciones).* En tanto se relaciona con Dios, es *(Proposición* 35) un gozo, si es lícito emplear aún esa palabra; aquí acompaña la idea de sí mismo, e igualmente en tanto se relaciona con el alma *(Proposición* 27). Además, puesto que la esencia de nuestra alma consiste sólo en el conocimiento, cuyo fundamento y principio es Dios *(Proposición* 15, *parte I y Escolio de la Proposición* 47, *parte II)* percibimos por esto con claridad, cómo y

qué condiciones se sigue nuestra alma de la naturaleza divina en cuanto a la esencia y en cuanto a la existencia, y depende continuamente de Dios. He creído que valía la pena de observarlo aquí para mostrar por medio de este ejemplo cuánto vale el conocimiento de las cosas singulares que he llamado intuitivo o conocimiento del tercer género *(Escolio de la Proposición* 40, *parte II), y* hasta qué punto excede al conocimiento por medio de las nociones comunes que he dicho es del segundo género. Aunque he demostrado en general en la primera parte: que todas las cosas, y, por consecuencia, el alma humana, dependen de Dios, en cuanto a la esencia y en cuanto a la existencia; nuestra alma, sin embargo, no es afectada de la misma manera por esta demostración, aunque sea legítima y libre a toda duda, que si deducimos esta conclusión de la esencia misma de cualquier cosa singular, que decimos, depende de Dios.

PROPOSICIÓN XXXVII

Nada existe en la naturaleza que sea contrario a ese amor intelectual, es decir, que pueda destruirle.

Demostración

Ese amor intelectual se sigue necesariamente de la naturaleza del alma en tanto se la considera, por la naturaleza de Dios, como una verdad eterna *(Proposiciones* 35 y 29). Por consiguiente, si fuese dada alguna cosa contraria a ese amor, alguna cosa sería contraria a lo verdadero; y, por consecuencia, lo que pudiera destruir ese amor haría que se hallase falso lo que es verdadero, pero esto *(como se comprende por sí solo)* es absurdo. Por tanto, nada existe en la naturaleza, etc. C. Q. F. D.

ESCOLIO

El Axioma de la cuarta parte concierne a las cosas singulares consideradas con relación a un tiempo y a un lugar determinado. Creo que nadie tendrá duda acerca de ese punto.

PROPOSICIÓN XXXVIII

Cuanto más cosas conoce el alma con el segundo y tercer género de conocimientos menos padece a causa de las afecciones que son malas y menos teme la muerte.

Demostración

La esencia del alma consiste en el conocimiento *(Proposición* 11, *parte II);* por tanto a medida que el alma conoce más cosas con el segundo y tercer género de conocimiento, permanece una parte más grande de ella misma *(Proposiciones* 29 y 23) y por consiguiente

(Proposición precedente) una parte mayor de ella no es alcanzada por las afecciones que son contrarias a nuestra naturaleza *(Proposición 30, parte IV)*, es decir, malas. Por tanto, cuanto más cosas conoce el alma con el segundo y tercer género de conocimientos, mayor es la parte de ella que permanece indemne, y, por consecuencia, menos padece a causa de las afecciones, etc. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Esto nos da a conocer el punto que he tocado en el Escolio de la Proposición 39, parte IV y que he prometido explicar en esta quinta parte, a saber: que la muerte es tanto menos nociva cuanto hay más conocimiento claro y distinto en el alma y, por consecuencia, más amor de Dios. Además, puesto que *(Proposición* 27) del tercer género de conocimiento nace el contento más elevado que puede existir, se deduce de esto que el alma humana puede ser de una naturaleza tal que la parte de ella que parezca, según hemos demostrado *(Proposición* 21), con el cuerpo, sea insignificante comparada con la que permanece. Bien pronto trataremos de esto con mayor amplitud.

PROPOSICIÓN XXXIX

La mayor parte del alma del que tiene un cuerpo que posee un número muy grande de aptitudes, es eterna.

Demostración

El que posee un cuerpo apto para hacer un gran número de cosas, está muy poco dominado por las afecciones que son malas *(Proposición 38, parte IV)*, es decir, por las afecciones *(Proposición 30, parte IV)* contrarias a nuestra naturaleza y así *(Proposición* 10), tiene el poder de ordenar y encadenar las afecciones del cuerpo siguiendo un orden admisible para el entendimiento, y por consiguiente, hacer *(Proposición* 14) que todas las afecciones del cuerpo se relacionen con la idea de Dios, con lo que ocurrirá *(Proposición* 15) que será afectado hacia Dios del amor que debe *(Proposición* 16) ocupar o constituir la mayor parte del alma y, por consecuencia, tendrá un alma *(Proposición* 33) cuya mayor parte será eterna. C. Q. F. D.

ESCOLIO

Si los cuerpos humanos poseen un gran número de aptitudes, pueden, como no es dudoso, ser de una naturaleza tal que se relacione con las almas que tengan de sí misma y de Dios un gran conocimiento y cuya mayor o principal parte sea eterna, y tales que no teman la muerte. Pero, para conocer esto con más claridad, debemos considerar aquí que vivimos en un cambio continuo y que se nos llama felices o desgraciados según cambiamos a mejor o a peor. El que de niño o de

joven pasa al estado de cadáver es llamado desgraciado, y a la inversa, se tiene por dichosos al que ha perdido recorrer el espacio entero de la vida con un alma sana en un cuerpo sano. Y realmente el que, como le sucede a un niño o a un joven, tiene un cuerpo que posee un número muy pequeño de aptitudes y que depende en el más alto grado de las causas exteriores, posee un alma que, considerada en sí sola, no tiene casi conciencia alguna de sí misma, de Dios ni de las cosas, y, por el contrario el que posee un cuerpo con numerosas aptitudes, tiene un alma que considerada en sí sola, tiene grandemente conciencia de sí misma, de Dios y de las cosas. En esta vida, pues, nos esforzamos ante todo en que el cuerpo de la infancia se cambie, tanto como le convenga y su naturaleza lo permita, en otro que posea un gran número de aptitudes y se relacione con un alma consciente en el más alto grado de sí misma, de Dios y de las cosas, y tal que todo lo que se refiera a su memoria o a la imaginación sea casi insignificante con relación al entendimiento, según he dicho en el Escolio de la Proposición precedente.

PROPOSICIÓN XL

Cuanto más perfección tiene cada cosa, más activa es y menos pasiva. y a la inversa, cuanto más activa es, es más perfecta.

Demostración

Cuanto más perfecta es cada cosa, más realidad tiene *(Definición 6, parte II) y,* por consecuencia *(Proposición 3, parte III con su Escolio),* es más activa y menos pasiva; la demostración se hace del mismo modo en el orden inverso, de donde se sigue que, inversamente, una cosa es tanto más perfecta cuanto es más activa. C. Q. F. D.

COROLARIO

Se deduce de aquí que la parte del alma que permanece, sea pequeña o grande, es más perfecta que la otra. Porque la parte eterna del alma *(Proposiciones* 23 y 29) es el entendimiento, única parte por que somos llamados activos *(Proposición* 3, *parte III);* por el contrario, la parte que perece, según hemos demostrado, es la imaginación *(Proposición* 21) única parte porque somos llamados pasivos *(Proposición* 3. *parte II, y Definición general de las afecciones); y* así, la primera, sea pequeña o grande, es más perfecta que la segunda. C. Q. F. D.

ESCOLIO

He aquí lo que me había propuesto demostrar con respecto al alma en tanto es considerada fuera de su relación con la existencia del cuerpo. Por esto, y también por la Proposición 21, parte 1, y por otras aún, aparece que nuestra alma, en tanto conoce, es un modo eterno

del pensar, determinado por otro modo eterno del pensar, y este último a su vez por otro y así hasta lo infinito, de manera que todos juntos constituyan el entendimiento eterno e infinito de Dios.

PROPOSICIÓN XLI

Aun cuando no supiéramos que nuestra alma es eterna no dejaría de ser para nosotros lo primero entre todas las cosas la moralidad y la religión, y absolutamente hablando: todo lo que hemos demostrado en la cuarta parte se relaciona con la firmeza del alma y la generosidad.

DEMOSTRACIÓN

El primero y único principio de la virtud o de la conducta recta de la vida es (*Corolario de la Proposición* 22, y *Proposición* 24. *parte IV*) la investigación de lo que nos es útil. Para determinar lo que la razón manda como útil, no hemos atendido en modo alguno a la eternidad del alma conocida solamente en esta quinta parte. Aunque hayamos ignorado hasta este momento que el alma es eterna, no ha dejado de ser para nosotros lo primero cuanto se relaciona con la firmeza de alma y con la generosidad; por consecuencia, aun cuando lo ignorásemos aún, tendríamos esas prescripciones de la razón por lo primero entre todas las cosas. C. Q. F. D.

ESCOLIO

La persuasión común del vulgo, parece ser diferente. En efecto, los hombres creen en su mayor parte que son libres en la medida en que les es permitido obedecer al apetito sensual y que renuncian a sus derechos según se ven obligados a vivir con arreglo a las prescripciones de la ley divina. Por consiguiente, creen que la moralidad y la religión, y absolutamente hablando, todo lo que se relaciona con la fuerza del alma, son cargas de que esperan verse libres después de la muerte para recibir el premio de la servidumbre, es decir, de la moralidad y de la religión, y no es solamente esta esperanza, sino también y principalmente el temor de ser castigados con terribles suplicios después de la muerte, lo que les induce a vivir conforme a las prescripciones de la ley divina, hasta donde permiten su pequeñez y su impotencia interior; y si los hombres no tuvieran esa esperanza y este temor, si creyesen, por el contrario, que las almas perecen con el cuerpo y que los desgraciados, extenuados por la carga de la moralidad, no tienen ante sí vida alguna venidera, recaerían en su complexión y querrían gobernarlo todo con arreglo a su apetito sensual y obedecer a la fortuna más bien que a sí mismos. Lo que no me parece menos absurdo que si cualquiera, porque no creyese poder nutrir su cuerpo con buenos alimentos en la eternidad, prefiera saturarse de venenos y de sustancias mortíferas; o porque creyese que el alma no es eterna

e inmortal, prefiriera ser demente y vivir sin razón; absurdos tales que merecen apenas ser refutados.

PROPOSICIÓN XLII

La beatitud no es el premio de la virtud, sino la virtud misma, y esa satisfacción no se obtiene por la reducción de los apetitos sensuales, sino que, por el contrario, ella es la que hace posible la reducción de los apetitos sensuales.

Demostración

La beatitud consiste en el amor hacia Dios *(Proposición* 36 *con su Escolio)* y este amor nace del tercer género de conocimiento *(Corolario de la Proposición* 32); así dicho amor debe relacionarse con el alma en tanto es activa, y, por consecuencia *(Definición* 8, *parte IV)* es la virtud misma. Por otra parte, cuanto más goza el alma de este amor divino o de esta beatitud, más consciente es *(Proposición* 32), es decir, mayor es su poder sobre las afecciones, y menos padece a causa de afecciones las que son malas; por tanto, el alma tiene el poder de reducir los apetitos sensuales, precisamente a consecuencia de gozar del amor divino o de la beatitud, y puesto que la potencia del hombre para reducir las afecciones consiste sólo en el entendimiento, nadie obtiene el goce de la beatitud por medio de la reducción de los apetitos sensuales, sino que, por el contrario, el poder de reducirlos nace de la beatitud misma.

ESCOLIO

He terminado aquí lo que quería establecer concerniente a la potencia del alma sobre sus afecciones y a la libertad del alma. Aparece por esto cuánto vale el sabio y hasta qué punto excede su poder al del ignorante conducido sólo por el apetito sensual. El ignorante además de ser agitado de muchas maneras por las causas exteriores, no posee nunca el verdadero contento interior, está en una inconsciencia casi completa de sí mismo, de Dios y de las cosas y, tan pronto como cesa de padecer, cesa también de ser. Por el contrario, el sabio, considerado en esta cualidad, no conoce la turbación interior, sino que teniendo, por cierta necesidad eterna, consciencia de sí mismo, de Dios y de las cosas, no cesa jamás de ser y posee el verdadero contento. Si el camino que he demostrado conduce aquí, parece extremadamente arduo, no por eso debemos dejar de entrar en él. Ciertamente tiene que ser arduo lo que se encuentra con tan poca frecuencia. ¿Sería posible, si la salvación estuviese en nuestra mano y se pudiera conseguir sin gran esfuerzo, que fuese desdeñada por casi todos? Pero todo lo que es hermoso es tan difícil como raro.

NOTAS

PARTE I

Definiciones. Sobre las definiciones en general, véase *Réforme de l'entendement,* §§ 50 a 55.

Definición II. En su género se opone a *absolutamente,* como lo demuestra un poco más abajo la explicación de la *Definición* 6; cf. *Proposición* 16, *Demostración y Escolio de la Proposición* 28. Todo género es relativo al entendimiento, pero las distinciones que establece se hallan de acuerdo con la verdadera naturaleza del objeto cuando son claramente concebidas *(Axioma* 6).

Definiciones III y IV. Estas dos definiciones, que son las de la sustancia y el atributo, estaban unidas en la primera redacción de la Ética, como lo demuestra un párrafo de la Carta 9. El texto primitivo era el siguiente: *Entiendo por sustancia lo que es en sí y es concebido por sí, es decir, aquello cuyo concepto no envuelve el concepto de otra cosa. Por atributo entiendo la misma cosa con la diferencia de que atributo se dice con relación al entendimiento que atribuye a la sustancie tal naturaleza distinta.* ("respectu intellectus, substanciæ certam talem naturam tribuentis"). La sustancia y el atributo son una misma cosa que lleva dos nombres, según se le considera en sí misma (en su absoluta infinidad) o tal que la perciba el entendimiento, que la percibe de una manera aunque siempre de modo muy incompleto (cf. *Carta* 56). El atributo *percibido distintamente* no es menos real, y constituye por una parte la esencia de la sustancia tal como ella es (cf. *Parte II, el comienzo del escolio que sigue al corolario de la Proposición 7).* Respecto del debate a que ha dado lugar esta cuestión, véase particularmente, Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie,* y Delbos, *le Problème moral de la Philosophie dans Spinoza,* págs. 31 y sig.

Definición VI. Respecto de la necesidad que Dios tiene de poseer una infinidad de atributos, véase *Court Traité,* I, cap. II, y las notas explicativas correspondientes.

Definición VII. He traducido *operari, por producir algún afecto* y no por *obrar* porque Spinoza parece distinguir entre la *acción* a que es determinada a sí misma una cosa libre y la operación a que es determinada del exterior otra que no lo es; toda operación sostiene cierta relación (ratio) con otra o es *condicionada;* véase *Proposición* 28.

Definición VIII. La eternidad es la existencia concebida *absolutamente;* se opone a la duración que es *una continuación indefinida de la existencia (Ética,* II, *Def.* 5) y no puede ser atribuida más que a

las cosas que no existen por sí mismas; la eternidad no tiene, pues, nada común con el tiempo, que es sólo un modo de pensar o más bien de imaginar la duración (de representársela formada de partes distintas a las que se puede asignar un nombre *ad libitum);* con respecto a la eternidad, véase *Pensées métaphys,* parte I, cap. IV, y parte II, cap. I. Por lo que se refiere a la palabra *explicada,* véase la misma obra, parte I, cap. I. 4, y la nota explicativa correspondiente (nota *c,* vol. I, p. 558).

Axioma IV. Para entender mejor este axioma, se le debe unir a lo que se dice en el *Traité de la Réforme et de l'entendement;* la verdadera ciencia procede de la causa a los efectos (§ 13); las cosas llamadas comúnmente reales y que se cree dadas experimentalmente, no son *conocidas,* y su existencia es solamente concebida como posible, mientras no han sido deducidas de sus causas (§ 34) véanse las notas explicativas correspondientes.

Axioma VI. Para la inteligencia de este axioma, véase *Réforme de l'Entendement,* § 41, con la nota explicativa. Una idea verdadera es una idea que el espíritu forma absolutamente *(ibidem, §* 64) o reduce convenientemente de otra; tiene necesariamente un objeto y se halla de acuerdo plenamente con él, sin lo que no es posible conocimiento alguno; lo verdadero tiene por objeto a lo real *porque* es lo verdadero.

Proposiciones I a XV. Esta primera sección de la Ética, en que se establece la existencia de un Dios único o infinito que abraza la totalidad de los seres reales, deberá unirse a los dos primeros capítulos del *Court Traité* y al *Apéndice* de esta obra; se observará, en particular, que muchas proposiciones demostradas por Spinoza en la *Ética* son enunciadas bajo forma de axiomas en el *Apéndice.*

Proposición I. He traducido en esta proposición y en las siguientes, *sustancia por una sustancia.* Spinoza establece las propiedades de la sustancia, del ser concebido no abstractamente, sino en sí mismo antes de demostrar que no existe más que una sustancia (solamente al fin del *Escolio de la Proposición* 10 aparece por vez primera la noción de la unidad de la sustancia, objeto del Corolario 1 de la Proposición 14); cf: *Pensées métaphysiques,* parte II, cap. V, y la nota explicativa *b* (vol. I, p. 562) he empleado el artículo indefinido, tratando de marcar mejor; la diferencia que establece Spinoza entre la sustancia y el ser en general.

Proposición VIII, Escolio II. Este Escolio se refiere visiblemente a la Proposición 7; cf. lo que dice Freudenthal a este objeto en sus *Spinoza Studien (Zeitschrift für Philosophie,* Bd. 108, p. 251). Véase el comentario dado por el mismo Spinoza en la *Carta* 24.

Proposición XII y Escolio, a) Spinoza da, en realidad, cuatro demostraciones de la existencia de Dios.

1. Una primera prueba *(Demostración* 1) fundada sobre la consideración le la *esencia* de Dios, de que se deduce la imposibilidad de su no existencia.

2. Una segunda prueba *(Demostración* 2) fundada sobre el principio de que si una cosa no existe, es porque hay una causa interior o exterior que hace imposible su existencia, en efecto, para el entendimiento que no *forja* nada, no hay término medio entre lo necesario y lo imposible; véase *Ref. de l'entendement,* § 34.

3. Una tercera prueba a *posteriori (Demostración* 3), fundada sobre la imposibilidad para una cosa cualquiera finita de existir; si el ser infinito no existe, si existe alguna cosa, existe un ser que es necesario por sí mismo; si ese ser no existiese, nada podría existir. No habría, pues, tampoco cosas posibles; la experiencia sensible, la imaginación no existirían.

4. Una cuarta prueba *(Escolio)* que no es más que la primera tomada bajo forma afirmativa y que contiene la sustancia de todas las demás; la existencia de Dios envuelve la existencia necesaria.

Véase el estudio de Lagneau sobre les *Preuves Spinozistes* de la existencia de Dios en la *Revue de métaphysique et de morale* (1895, p. 402); véase también en la misma compilación, del mismo año, el artículo de M. Andler escrito con motivo de las obras de MM. Brunschvicg y Delbos.

b) Página 44, línea 4. He traducido el trozo de frase *ad quas plura pertinere concipiunt, porque conciben como más ricas en posesiones.* Saisset tradujo más libremente *cosas cuya naturaleza es más compleja.* Las posesiones de una cosa, en el sentido en que he tomado la palabra, comprenden lo que puede afirmarse de ella.

Proposición XV, Escolio, a) Este Escolio se refiere a la Proposición XIV. Cf. Frendeuthal, *loc. cit.*

b) Spinoza desarrolla su pensamiento sobre lo infinito, la cantidad, la duración, el número (la medida), el tiempo, en la *Carta* 12 que es el texto capital respecto de todos estos puntos.

c) He hecho decir a Spinoza con motivo de la no existencia del vacío: *nos hemos explicado en otra parte anteriormente.*

He tomado el verbo en pasado, aunque el texto latino *de quo alias* no contiene indicacióu alguna de tiempo, porque el autor me parece referirse a los *Principes de la Philosophie de Descartes,* parte II; Proposición 3 (vol. I, p. 367).

d) Entre las partes de la extensión hay una diferencia solamente modal y no real (p. 57, líneas 19-20). Sobre este punto capital, véase *Court Traité* I, cap. II, § 19, y la nota explicativa correspondiente (vol. I, p. 510).

Proposiciones XVI a XVIII. Únase de esta sección de la Ética en que se trata de la casualidad divina, con el segundo Diálogo del *Court Traité* y los capítulos III y IV de esa misma obra, parte I.

Proposición XVI, Corolario II. Un ser es causa *por sí* de lo que produce en virtud de su naturaleza o esencia; causa *por accidente* de lo que produce a consecuencia de circunstancias particulares. Cf. *Court*

Traité, cap. III, con la nota explicativa (vol. I, p. 515). Heereboord, *Meletemata philosophica*, p. 273.

Corolario III. Dios es causa primera *absolutamente*, es decir, que no lo es en su género (véase la nota relativa a la Definición 2),

Proposición XVII, Corolarios I y *II, Escolio, a)* La libertad absoluta de Dios es una *productividad* absoluta; es indeterminación porque es potencia infinita de determinarse. Se hallarán en una disertación de Friedrichs, *Der Substanzbegriff Spinozas (Greifswald,* 1896), interesantes ampliaciones sobre este punto. Véase también Wensel, *Die Weltanschauung Spinozas* (Leipzig. 1907).

b) Ni el entendimiento de la voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios; ni el entendimiento ni la voluntad en el sentido que se da a esas palabras cuando se habla de los hombres. Un hombre concibe dos o varias maneras de obrar y escoge o cree escoger entre ellas; los modos, cualquiera que sea del atributo bajo que se les considere, son determinaciones todas igual e interiormente necesarias del ser divino. Dios no produce las cosas porque las haya concebido y no las concibe porque las haya producido; concepción y producción es todo uno en él.

c) Un Dios indiferente. En el Escolio 2 de la Proposición 33 Spinoza vuelve sobre esta noción (cartesiana) de un Dios indiferente y hace observar que difiere menos de la suya que la de un Dios obrando con designio del bien, *sub ratione boni.* A juicio de Spinoza, los finalistas destruyen enteramente la libertad de Dios; Descartes es sólo inconsecuente de su modo de concebirla. Dios no escoge, puesto que toda elección supone algo imperfecto en las cosas entre que se escoge. Puede concebirse que al menos en las horas de inspiración un artista verdaderamente creador no persiga fin alguno y no escoja, sino que produzca libremente, es decir, en virtud de una necesidad interior de producir.

d) El entendimiento divino y el humano se asemejan *como el perro signo celeste y el perro animal que ladra.* Cf. *Pensées méfaphysiques,* II, cap. XI.

Proposición XVIII. Sobre el concepto de causa inmanente, cf. Heereboord, *Meletemata,* p. 266.

Proposiciones XIX a XXIX. En esta sección de la Ética se asienta en primer lugar el principio de la eternidad de Dios considerado bajo cada uno de sus atributos; en seguida se exponen las consecuencias que entraña ese principio con relación a los modos.

Proposiciones XXI, XXII y XXIII. a) La eternidad de Dios o de los atributos de Dios, tiene por primera consecuencia la continuación indefinida de la existencia de ciertos modos, a saber: de aquellos que como el entendimiento infinito o también el movimiento y el reposo, se siguen inmediatamente de la naturaleza de Dios considerada bajo uno de sus atributos. Aunque Spinoza, en el enunciado de esta Proposición y también hacia el fin de la demostración, se sirve de la palabra

eterno, me parece que lo que quiere decir es que los modos infinitos existen siempre y no que son eternos; la eternidad de la existencia no pertenece propiamente más que a la sustancia y a los atributos, cuya esencia y existencia se confunden; la esencia de los modos infinitos no envuelve la existencia *(Proposición* 24), y esta existencia no es por consiguiente eterna con igual título que la de la sustancia, que no tiene principio ni fin. Se observará que en las Proposiciones 22 y 23, la palabra *eterno* no figura ya. Cf. *Pensées Métaphysiques,* II, cap. I.

b) Respecto de los modos infinitos (llamados eternos a menudo aunque con ligera impropiedad, si es cierto lo que precede), véase *Court Traité,* I, cap. IV; *Cartas* 64, 66 y 73. En la primera, Spinoza da como ejemplos de los modos infinitos inmediatamente producidos por Dios, en el pensamiento, el entendimiento infinito (la totalidad de las ideas que existen en Dios y que en él son todas verdaderas, es decir, claras y distintas *(Ética* II, Proposición 32), en la extensión, el movimiento y el reposo; como ejemplo de modos infinitos producidos mediatamente, la faz del universo total que permanece siempre la misma, aunque varíe de una infinidad de maneras. En la *Carta* 73, hablando de la sabiduría divina (el entendimiento infinito) usa, como en el *Court Traité,* del término de hijo eterno de Dios, sin caer, no obstante, en la confusión que reprocha a los cristianos haber cometido entre Dios y el hombre. El hijo eterno de Dios no es Jesucristo en quien solamente se ha manifestado más que en ningún otro hombre la sabiduría divina.

Proposición XXIV, Corolario. Este Corolario corresponde en cierto modo al capítulo IV, parte I, del *Court Traité, de la Providence de Dieu;* cuando Spinoza dice que la duración de una cosa o la continuación de su existencia tiene necesariamente a Dios por causa, no quiere decir que esta cosa no tenga por sí misma fuerza alguna para durar; por el contrario, su esencia, según se ve en la tercera parte, *Proposición* 7, es un esfuerzo para perseverar en su ser, pero: 1. la esencia de una cosa, es Dios mismo en tanto es afectado de cierta manera; 2. la esencia de una cosa finita no envuelve más que una existencia relativa o dependiente, puesto que todas las cosas finitas están ligadas entre sí, de donde tiene comienzo y fin la consecuencia de que al menos en un sentido es limitada en la duración. En el Escolio del Corolario de la Proposición 10, parte II de la *Ética,* Spinoza distingue, como Santo Tomás *(Summa theologiæ,* I, 104, 1), entre la causa en cuanto a llegar a ser *(causa secundum fieri, causa fiendi)* y la causa en cuanto al ser *(causa secundum esse, causa esendi);* Dios es causa en cuanto a llegar a ser, en tanto es causa eficiente de la existencia; causa en cuanto al ser, en tanto es causa de la esencia de todas la cosas.

Proposición XXV y Corolario. De esta Proposición (cuyo lugar a continuación de la Proposición 24 explica la nota precedente) y de su Corolario se puede hacer dimanar la eternidad de las esencias y su unión en el pensamiento eterno; Spinoza asienta, pues, aquí el principio sobre que fundará en la quinta parte de su teoría de la eternidad

del alma y el conocimiento del tercer género; cf. *Ética,* V. Proposiciones 29 a 39.

Proposiciones XXVI a XXIX. a) Estas proposiciones sirven de base al conocimiento de las cosas particulares apoyándose sobre la experiencia (representación sensible) que hace concebir como posible desde luego la existencia de ciertos modos e incita al entendimiento a formar las ideas de ciertas esencias (cf. *Carta* 10). Lo que en efecto, es necesario, tiene marcado su puesto en el encadenamiento de las cosas que se determinan unas a otras hasta lo infinito. No se deduce de esto que podamos conocerlo todo (cf. *Carta* 32 en que Spinoza remite él mismo a la *Carta* 30) o que todo lo que creemos es, sea realmente. No se deduce que debamos considerar como querido por Dios desde toda la eternidad todo lo que nos parece suceder en nosotros y fuera de nosotros, y de que no tenemos más que una idea confusa e incompleta; eso sería conceder a Dios la misma ignorancia que tratamos de destruir en nosotros. El racionalismo de Spinoza no es el de ciertos sabios prontos a creer que toda realidad que parezca dada es una verdad eterna; no es de ningún modo un fatalismo inclinado a la pereza y a la resignación, sino una doctrina de activa reforma moral. No identifica el hecho con el derecho, no justifica las pasiones que hacen miserable la vida e insoportable el hombre para el hombre, sino que trabaja en su supresión tratando de explicarlas, lo que es bien distinto: morid, si así lo deseáis por aquello que tomáis falsamente por el bien; yo quiero *vivir* para lo verdadero; tal es próximamente el lenguaje que habla Spinoza a sus semejantes (Cf. *Carta* 30).

b) Me parece que muchos intérpretes han comprendido mal la relación que existe, conforme al principio de una filosofía de la inmanencia, entre Dios y las cosas particulares finitas; según unos, Spinoza pretende deducir estas últimas de la naturaleza eterna e infinita de Dios; éste no es de ningún modo el objeto del Spinosismo; las cosas finitas se deducen unas de otras, como lo demuestra claramente la *Proposición* 28; en este sentido, y solamente en este, es como son producidas por Dios. Otros, Martineau, por ejemplo *(A Study of Spinoza,* London, 1895, p. 209), preguntan cómo una cosa finita, al producir otra, puede asegurarse (can *secure* it) una esencia eterna que no provenga de lo infinito; la cuestión está mal sentada, a mi entender.

1. Si una cosa finita produce otra en la duración (como un padre produce un hijo) la segunda no debe su esencia a la primera (cf. *Escolio de la Proposición* 17, p. 65); 2. concebida en su verdad, la existencia de una cosa finita (como su esencia) envuelve lo infinito, puesto que está ligada a todas las demás (aunque no sepamos como), y esto es en lo que esta cosa es un modo o una afección de Dios *(Deus quatenus).*

Proposición XXVIII, Escolio, a) Varios intérpretes consideran alterado el texto al comienzo de este Escolio. Land, en su edición, rechaza como sin valor alguno la corrección propuesta por Bœhmer que lee: “*et* mediantibus his primis *quædam,* que...“en lugar de “mediantibus

his primis, quæ". Leopold acepta *quædam,* ya que no *et.* W. Meijer cree también en la existencia de una laguna en el texto y trata de corregirlo con arreglo a la primera traducción holandesa. He creído poder conservar el texto de Land, puesto que la construcción de la frase, aunque un poco insólita, es admisible. Por lo que se refiere al sentido, véase la nota *b,* relativa a los modos infinitos, unos de los cuales son inmediatamente producidos por Dios, y los otros mediatamente, es decir, por mediación de otro modo infinito.

b) Las palabras *pero no en su género* se relacionan con las palabras *causa próxima.* Dios es causa próxima *absolutamente,* es decir, sin intermediario, sin condición preconcebida por el espíritu, de las cosas que produce inmediatamente o cuya existencia no envuelve más que la de la sustancia con sus atributos. Es causa próxima en *su género* (cf. la nota relativa a la *Definición* 2) de aquellas que necesitan para ser concebidas de la existencia de una cosa que el entendimiento distingue de la sustancia (como distingue, por ejemplo, un modo infinito). Para el esclarecimiento más completo del sentido atribuido por los escolásticos a las palabras que emplea aquí Spinoza, véase Heereboord *(Meletemata,* p. 298 y sig.). Para la inteligencia de todo este pasaje es preciso observar que siendo Dios causa de todo lo que es, no puede ser propiamente causa lejana, es decir, separada de su efecto por uno o varios intermediarios distintos de ella, de ninguna cosa aun finita y particular; pero las cosas particulares se condicionan o determinan unas a otras, y en este sentido Dios no es su causa próxima. Son causadas por Él en tanto se deducen todas unas de otras (véase la nota *b)* relacionada con las Proposiciones 26 a 29).

Proposición XXIX y Escolio. Únase a la Proposición el *Court Traité* (I, cap. VI, § 3 y la nota explicativa, vol. I, p. 527 a consecuencia de un error tipográfico falta el número del capítulo); al Escolio, el *Court Traité* (I, cap. VIII y IX). Respecto de la distinción entre la naturaleza naturante y la naturada, véase, en particular, Siebeck *(Archiv für Geschichte Philosophie, III,* p. 370 y 19) que la hace remontarse a los neo-platónicos y demuestra que recibió en el siglo XIII la forma bajo que Spinoza la reproduce.

Proposiciones XXX a XXXV. En esta sección se establecen las verdades relativas al entendimiento y a la voluntad tomados en sí mismos, es decir, a la acción de conocer o de concebir, de formar ideas, y a la acción de afirmar o de asentar. Spinoza, en la segunda parte, demuestra que en el hombre la voluntad es idéntica al entendimiento *(Corolario de la Proposición* 49). En Dios resulta esto inmediatamente de que la esencia es idéntica a la existencia. Toda idea se asienta en la eternidad y asienta su objeto necesariamente; nada es en potencia, lo que no excluye de ningún modo que en la duración haya cambio, un progreso sin fin (Spinoza usa el término *progressus Naturæ* en la *Carta* 12). Se ha suscitado un debate con respecto al sentido de la palabra *voluntas* en Spinoza. En ciertos pasajes parece entender por volun-

tad la acción de afirmar (como Descartes); en otros, el deseo, que puede ser una pasión. Tendré oportunidad de volver a ocuparme de este punto; basta hacer observar aquí que en Dios o en la naturaleza tomada en su totalidad, la cuestión no tiene fundamento, porque no se puede concebir pasión alguna en Dios, deseo alguno que no se confunda con su actividad o su productividad absoluta (véase en la p. 664, la nota relativa a la Proposición 17, sus Corolarios y el Escolio que va a continuación).

Proposición XXXIII y Escolio. Únase a esta Proposición el *Court Traité* I, cap. IV, al Escolio 1, el *Court Traité* I, cap. VI, § 3, y la Proposición 29 anterior, al Escolio 2, el Escolio que va después del Corolario 2 de la Proposición XVII y la nota explicativa *c* referente a ella, p. 665.

Apéndice. Spinoza acaba de justificar su modo de concebir a Dios explicando los errores cometidos por otros a este objeto. Su Dios carece de pasión, de imperfección; es libre y no persigue fin alguno; no espera nada del hombre, ni exige ningún sacrificio; no es un Señor que nos manda obedecer su ley. Se le sirve *siendo* en sí mismo lo más que se pueda, aumentando la aptitud del propio cuerpo para afectar otros cuerpos y ser afectados por ellos, conociendo por sus causas el mayor número posible de cosas. En ese Dios que no quiere se tiemble ante él, ni que nadie se asombre de sus obras, me cuesta trabajo reconocer a un "Jéhovah" aun *muy mejorado,* como lo hace en un artículo publicado recientemente *(Revue de Metaphysique et de Morale,* marzo 1908) mi llorado maestro Brochard.

Traduzco por complexión en este pasaje y en los siguientes, el latín *ingenium,* salvo cuando la palabra latina significa visiblemente otra cosa, por ejemplo en la página 110, línea 1, en que empleo la palabra *talento.* Como la palabra complexión en el sentido en que la toma La Bruyère cuando escribe: *hay una dureza de comprexión* (es decir, natural, propia al individuo), *y hay otra de condición o estado.*

Un fin de *necesidad* es un fin que se persigue para satisfacer una necesidad o un deseo. En ese sentido se puede decir que la Pasión de Jesús tiene por fin el rescate del pecador, un fin de *asimilación* es, ejemplo la semejanza de una copia con el original, así, Dios, según los teólogos y metafísicos de que habla Spinoza, hubiera creado las cosas, no porque necesitase de ellas, sino para que llegasen a ser en parte semejantes a él. Véase, en particular, Heereboord, *Meletemata,* p. 672.

Con las palabras: *la extravagancia de los hombres ha llegado hasta creer que la armonía complace también a Dios.* Spinoza hace alusión sin duda a la teoría, de origen pitagórico, de la música de las esferas. Véase a este objeto Th. Reinach *(Revue des études grecques,* III, p. 432 y sig.). Vale la pena de observar que un sabio finalista, como von Baer hace aún buena acogida a esta concepción en un discurso que cuenta apenas

medio siglo (véase el volumen publicado por este autor bajo el título de *Reden und Kleinere Aufsätze,* I. Petersbourg, 1864).

PARTE II

Definición II. Únase a esta Definición el *Court Traité* (II, Prefacio § 5) y véase la nota explicativa correspondiente (vol. I, p. 521).

Definiciones III y IV. Spinoza mismo da en la *Réforme de l'entendement* el mejor comentario de esas definiciones esenciales; véase, en particular, el párrafo 41, las propiedades del entendimiento, párrafo 62 y siguientes, y las notas explicativas correspondientes (vol. I, p. 540).

Definición V. Respecto de la duración en tanto se opone a la eternidad, véase la nota relativa a la Definición 8, parte I. Se deduce evidentemente de la explicación dada por Spinoza a continuación de esta Definición que la duración de una cosa, en tanto se expresa por cierto *tiempo* (mensurable) no es conocible en el sentido que da a esa palabra. Según la definición expuesta en los *Principes de la Philosophie de Descartes (Parte II, Definición* 4), indefinido es aquello cuyos límites (si los tiene) no pueden ser explorados por el entendimiento humano (Cf. *Ética,* II, *Proposiciones* 30 y 31).

Definición VI. Únase a esta Definición, cuya importancia es fundamental en la filosofía de Spinoza, el Prefacio de la IV parte, el *Court Traité* (I, cap. VI, § 8 y cap. X, §§ 2 y 3); véanse también las notas explicativas correspondientes (vol. I, p. 518 y 519).

Axioma II. La primera traducción holandesa completa el enunciado de este axioma con estas palabras: *o dicho de otro modo,* sabemos que pensamos; uniendo este axioma con el precedente se comprende bien lo que Spinoza conserva y lo que rechaza del *cogito ergo sum* de Descartes; admite el *cogito* a título de verdad eterna y rechaza el *ergo sum;* el pensamiento envuelve eternamente en cada uno de nosotros la afirmación de propia existencia; pero la existencia de algún ser pensante particular no se encuentra asentada por esto; cf. lo que dice Luis Meyer a la terminación de su Prefacio en los *Principes de la Philosophie de Descartes* (vol. I, p. 300).

Axioma III. Son interesantes las observaciones hechas por M. Brunchvicg con respecto a este axioma de Spinoza en un artículo titulado *Quelques préjugés contre la Philosophie en la Revue de Métaphysique et de Morale* (1898, p. 401).

Axioma V. No es quizás inútil hacer observar que las cosas singulares son cosas finitas *(Definición* 7*)* que pertenecen a la naturaleza naturada.

Proposiciones I a IX. Spinoza establece en estas nueve primeras Proposiciones todas las verdades que se aplican indistintamente a las cosas singulares que existen en la naturaleza, y que son afecciones de la sustancia; el pensamiento y la extensión están en el número de los

atributos infinitos de Dios (*Proposiciones* 1 y 2) y como cada uno de esos atributos es la sustancia misma percibida bajo uno de los aspectos que le pertenecen en realidad, toda cosa particular existente es a la vez una *idea* (determinación del pensamiento) y un *cuerpo* (determinación de la extensión); no sabemos lo que es además porque desconocemos los demás atributos de Dios; pero sabemos que considerando las cosas en su esencia, son inteligibles las relaciones de los cuerpos entre sí y que considerándolas en su existencia (en la *Duración* que a la vez se concibe y se imagina, y se mide en tanto se la imagina) corresponde a toda determinación de la extensión una determinación *presente* o actual del pensamiento (*Proposición* 7 et 8) lo que en el lenguaje de la psicología contemporánea se llama una sensación, un *hecho* de consciencia; esta determinación presente envuelve otras hasta lo infinito, y de aquí la consecuencia de que el hecho es inteligible y de que las relaciones de sucesión de los hechos (lo que Spinoza llama el orden común de la naturaleza) no son directamente objeto de ciencia; los hechos no pueden deducirse unos de otros; les sufrimos sin comprenderles, y la experiencia puede engendrar una prudencia, maquinal, pero no conducir al conocimiento. Hay, sin embargo, una cierta verdad del hecho que la reflexión permite percibir, y existe por consiguiente un camino abierto al hombre deseoso de emanciparse:

1º La producción del hecho (de consciencia) no puede explicarse por la consideración de los modos de la extensión es una *idea* muy adecuada, es decir, muy incompleta; Spinoza hubiese suscrito a lo que dice Leibnitz en la *Monadologie* (§17), a saber: *Que la perfección es inexplicable por razones mecánicas,* y no hubiese aceptado nunca la teoría moderna llamada de la consciencia refleja o epifonema. Las determinaciones sucesivas del pensamiento están ligadas entre sí y solamente entre sí (*Proposiciones* 5 y 6. (*Escolio de la Proposición* 7) el hecho es inteligible a la manera de un fragmento que nos es imposible completar; pero considerando la naturaleza pensante en su totalidad, hay en ella a la vez llegar a ser y conservación total de sí; en este sentido, es justo decir que la naturaleza produce hasta lo infinito, por un progreso espontáneo pensamientos sucesivos, cada uno de los cuales envuelve los precedentes (cf. *Proposiciones* 32 y 36). Por consiguiente, en un punto de vista, en que le es posible al sabio colocarse, el hecho aparece como la expresión muy imperfecta de una *verdad,* y la necesidad con que se impone a nosotros pierde así su carácter competente (cf. las últimas líneas de la IV parte).

2º Se ofrece aún a nosotros otro camino para escapar a la servidumbre del hecho; cuando la existencia del cuerpo, que (según el Axioma 4) comprendemos es afectado de diversas maneras, haya sido establecida (*Proposición* 13), podremos usar de nuestra facultad de pensar para concebirle y concebir su relación con los demás modos de la extensión, de manera que hagamos en algún modo inteligibles los hechos, y la conformidad con la experiencia de los principios así

sentados y postulados será una prueba de su verdad; la ciencia, una ciencia que si no se apoya sobre la experiencia propiamente hablando, usa de ella a título de auxiliar, es *posible* lo que es un punto de gran importancia, por incompleta y fragmentaria que deba permanecer esta ciencia.

Sobre la experiencia véase además del *Traité de la Réforme de l'Entendement*. §§ 58 y 59, los *Principes de la Philosophie de Descartes* (p. II, *Proposición* 6, *Escolio*), la *Carta* 10, y en fin, la *Ética* misma, parte II, Escolio colocado a continuación del Corolario de la Proposición 17.

Proposición I, Escolio. Se puede unir a este Escolio el *Court Traité* (II, cap. XIX, § 4).

Proposición IV. Únase al *Apéndice II* el *Court Traité*, § 4.

Proposiciones VII y VIII y Corolarios. Se comprende comparando el texto de la *Ética* con el del *Court Traité* (II, *Prefacio*, cap. XX, § 4, con la nota 3, y el *Apéndice* II), que la fórmula precisa de las relaciones sostenidas por las cosas con sus ideas fue buscada por Spinoza durante bastante tiempo. La Proposición 8 puede ser considerada como una de las más importantes de toda la obra, puesto que nada hay más esencial para el éxito de la empresa del autor que la doble existencia atribuida a las ideas; existencia eterna por una parte, momentánea y sucesivamente presente por otra (véase la nota relativa a las Proposiciones 1 a 9).

Proposiciones X a XIII. Estas proposiciones contienen la explicación de la naturaleza del hombre y establecen la existencia del cuerpo.

Proposición X. Se siente uno tentado, al traducir el genitivo *hominis* en el enunciado de esta Proposición y en su demostración, de emplear el atributo indefinido, diciendo así: *de un hombre;* de este modo, se haría comprender mejor que no se trata aquí del hombre en general concebido abstractamente (como lo es por la imaginación, véase el Escolio de la Proposición 40), y esta traducción se hallaría más de acuerdo con el nominalismo que profesa Spinoza.,No obstante, y bien lo demuestra el Escolio de la Proposición, Spinoza admite, aquí, como lo hizo en el Escolio de la Proposición 8, parte 1, y como lo hará constantemente en adelante, que existe una naturaleza común a todos los hombres (la cuarta parte sería incomprensible sin esta noción). ¿Debe deducirse de ello que es inconsecuente en su nominalismo? Esta cuestión es embarazosa, y es preciso confesar que el autor no ha hecho conocer suficientemente lo que entiende por la naturaleza o esencia, no de *un hombre*, sino del *hombre*. A mi parecer, la concebía por analogía con las esencias matemáticas (cf. lo que dice en el *Apéndice* de la primera parte.

El geómetra tiene derecho de hablar *del* círculo o de *la* elipse; el claro concepto que forma de esas figuras es muy diferente de la confusa idea general que tiene de ellas el no geómetra, que se representa por medio de la imaginación círculos y elipses. De igual modo puede

haber una idea clara del hombre; el alma humana se define por el conocimiento (inteligencia) (véase el fin de la cuarta parte); hay nociones comunes a todos los hombres; la idea de Dios está presente en todas las almas, aunque no tenga el mismo lugar en todas; el alma humana es, pues, *conocimiento* (no solamente idea o consciencia). Este conocimiento, en cuanto a su existencia presente, está ligado a la existencia de un cuerpo que es necesariamente *individual* pero se concibe que todos los cuerpos de hombres o de seres dotados de claro conocimiento tengan en común caracteres susceptibles de una determinación *cuantitativa;* por ejemplo, el número de las partes, la proposición de movimiento y de reposo que existen en ellas, deben ser comprendidos entre ciertos límites. Por consiguiente, será lícito hablar del hombre y concebir todos los individuos humanos como satisfaciendo ciertas condiciones claramente asignables. Se observará que en algunas ocasiones, por ejemplo en el Escolio de la Proposición 57, parte III, Espinosa parece admitir que la especie, y más generalmente los grupos entre que se reparten los seres vivientes, tiene una *naturaleza* propia; según esto, una teoría, como la que antes he indicado, que asiente la existencia de condiciones límites matemáticamente asignables, a que satisfagan los seres de igual denominación permite atribuir a una especie una comprensión bien definida, lo que no me parece logre otra alguna.

Proposición XII. Esta Proposición establece la necesidad del hecho de consciencia; aunque la demostración de la Proposición 13 no contiene llamada alguna a la Proposición 12, esta última es indispensable para la completa inteligencia de la siguiente.

Proposición XIII. Si se tradujese en el enunciado, como lo hace W. Meijer, *corpus, un cuerpo,* parecería más claro a primera vista el pensamiento del autor, y el empleo en la demostración del artículo indefinido antes de la palabra cuerpo haría también más fácil la traducción del trozo de frase *idque actu, existen.* He preferido, sin embargo, el artículo definido, porque me parece que Spinoza ha tenido presente el cuerpo que en el Axioma 4 afirma sentimos afectado de diversas maneras. La marcha de la demostración es a mis ojos la siguiente:

1º Axioma 4: experimentamos sensaciones que envuelven la idea de un cuerpo. La existencia de un cierto cuerpo nuestro es sentida o imaginada por nosotros.

2º Proposición 11: el alma humana, en tanto tiene una existencia presente, es el pensamiento de una cosa singular que tiene ella misma una existencia presente.

3º Proposición 13: la cosa singular actualmente existente cuyo pensamiento es nuestra alma, es precisamente el cuerpo que sentimos o imaginamos. La existencia del cuerpo se deduce de la de un alma en que se forma a título de hecho una representación del cuerpo.

La demostración es admisible siempre que se pueda considerar toda representación o percepción como fundada en alguna manera; por tanto, esto es lo que resulta de las Proposiciones 5 y 6; no hay idea, aunque sea confusa, que no exprese alguna verdad, la percepción que tiene para nosotros en el más alto grado el carácter de un hecho ininteligible, se completa en Dios y llega a ser una idea clara (Proposición 32). Se observará, además, que la necesidad del hecho de consciencia fue establecida en la Proposición 12.

Axiomas, Lemas Definiciones y Postulados colocados a continuación de la Proposición XIII. La física y la fisiología de Spinoza están contenidas en ese pequeño número de proposiciones, al menos aquella parte de la física y de la fisiología juzgada por él como indispensable. Se les comparará naturalmente con las de Descartes; véase, en particular, la exposición que da Spinoza de los principios de la mecánica cartesiana en los *Principes de la Philosophie de Descartes;* las notas explicativas (vol. I, p. 552 y sig.) indican los títulos de algunas obras que deben consultarse.

La noción capital contenida en esta parte de la Ética es la del *individuo.* El cuerpo del hombre, como el de todo ser existente en la naturaleza, tiene una existencia individual, una forma propia o esencia que Spinoza trata de definir cuantitativamente. El cuerpo *animado* (Escolio de la Proposición 13) no es una máquina; Espinosa es mecanista, pero lo es de otro modo que Descartes, y su mecanismo no excluye una especie de animismo (véase la nota relativa a la Proposición 35). El esfuerzo para conservarse que es la esencia misma del ser singular *(Ética,* III, Proposición 7), es a la vez, e indivisiblemente, generador de ideas y generador del cuerpo mismo (cf. el Escolio de la Proposición 39, p. 5), no porque envuelva virtualidad alguna o porque se desarrolle, en el sentido ordinario del término, algo que estaba contenido en él en potencia; sino que, por una parte, cuando se asienta una idea, se asienta también consecuencia; el ser pensante es por su naturaleza activo y espontáneamente productor de ideas, a la manera de Dios (véase la nota relativa a la Proposición 17, parte 1); su espontaneidad, su *automatismo* (en el sentido que da Spinoza a esta palabra en la *Réforme de l'Entendement,* § 46) está solamente contrariado por la dependencia en que se encuentra; no siendo más que fragmentos, ininteligibles por sí mismos, de una verdad que le excede infinitamente, sus ideas, salvo cuando se torna incapaz de seguir el verdadero método, se suceden sin engendrarse unas a otras *(sine ordine ad intellectum,* como se dice en el Escolio 2 de la Proposición 40); es muy imperfectamente causa de que piense (sienta, imagine), aunque no sea nunca puramente pasivo. Por otra parte, y paralelamente, su esfuerzo para conservar el cuerpo tiene que contar a cada instante con las acciones que del exterior se ejercen sobre el cuerpo y que tan pronto le son favorables, como contrarias, de donde proviene una serie de cambios y de maneras de ser del cuerpo que son en parte solamente explicables

por su esencia. El estado del cuerpo es a cada instante el resultado de una especie de conflicto entre la casualidad propia del viviente (su esfuerzo para subsistir) y las causas exteriores. Hay en Spinoza como un presentimiento de ciertas teorías modernas relativas a la ontogenesia. (Véanse interesantes observaciones a este objeto en el estudio publicado por M. León Brunschvicg sobre *Spinoza y sus contemporáneos*, artículo 3, *Revue de Métaphysique et de Morale*, septiembre, 1905).

Proposiciones XIV y *XIX*. En estas proposiciones se deducen las consecuencias de los principios sentados precedentemente; se explica la naturaleza del hecho de consciencia; también la de la imaginación o, para hablar de un lenguaje más conforme con el uso actual, la de la representación sensible *(imaginari* significa representarse; la percepción exterior es una *imaginatio* llamada también *contemplatio);* en fin, la de la memoria, o más exactamente, la de la asociación de las ideas. Se establece también que no podemos percibir el cuerpo de otro modo que sintiéndole o imaginándole, de un modo confuso por consiguiente.

Proposición XVII. Escolio. Las definiciones de la imagen y la de la imaginación, establecen claramente la dependencia del alma, su servidumbre. No podemos eximirnos de experimentar sensaciones o de formar representaciones que expresen el estado actual del cuerpo, que está determinado en una extensa medida por las causas exteriores (el orden común de la naturaleza); no podemos no ser pasivos. ¿Es esto decir, sin embargo, que no se pueda concebir una imaginación activa? En las últimas líneas del Escolio, Spinoza dice claramente lo contrario, y en la quinta parte demuestra que las afecciones del cuerpo, y, por consiguiente, las representaciones sensibles que se forman en el alma, pueden ser hasta cierto punto sometidas por medio del ejercicio a la razón. La carta 17, dirigida a Pieter Balling, contiene una preciosa indicación a este objeto: un hombre que ama a otro, que tiene el espíritu ocupado con él, se asimila en alguna manera la esencia de ese otro, y su cuerpo es modificado; una idea que sostiene con la idea de nuestro propio cuerpo alguna relación de filiación legítima (por esto Spinoza toma como ejemplo a un padre pensando en su hijo) *se incorpora* en nosotros, atestiguando la potencia de nuestra alma y su aptitud para producir mientras dura el cuerpo representaciones que tengan su origen en ella. De este modo se hace posible la creación artística, libre y racional, o tendiendo al menos a serlo, expresión de la personalidad del artista, creación que es esencialmente *conocimiento.* Spinoza no ha desarrollado a la verdad esta teoría de la imaginación activa, y, en la quinta parte, se atiene a las consideraciones de orden moral; asimismo no desenvuelve la teoría de la memoria considerada en su relación con el entendimiento; ambas teorías son presentidas e indicadas en algunas palabras, no expuestas; por este motivo he creído deber llamar sobre ellas la atención del lector.

Proposición XVIII, Escolio. Respecto de la memoria, véase particularmente el *Traité de la Réforme de l'Entendement* (§ 44) y la nota explicativa (vol I, p. 541).

Proposiciones XX a XLVII. Toda esta sección de la *Ética* trata del conocimiento o del alma en tanto es capaz de conocimiento. Nos elevamos de la conciencia simple a la conciencia refleja, la idea de la idea; *sabemos* que sentimos e imaginamos, formamos así la vida de nosotros mismos (la idea del *yo*, necesariamente inadecuada); Spinoza demuestra en seguida que el error consiste únicamente en una privación de conocimiento, una falta de percepción, y no solamente explica la naturaleza del error, sino que prueba que es inevitable; un ser que no se concibe por sí mismo y cuyos pensamientos sucesivos engendran los unos a los otros, tiene necesariamente idea inadecuada, y nuestras representaciones en tanto expresan el estado del cuerpo, no son modificadas al menos directamente por el conocimiento de lo verdadero; de suerte que aun *sabiendo* a qué distancia está el Sol, continuamos viéndole o imaginándole próximo a nosotros (Escolio de la Proposición 35). Para llegar a ver o imaginar las cosas conforme a su naturaleza verdadera, sería preciso que consiguiéramos establecer en el cuerpo un orden conforme a la razón, dándonos así una imaginación activa (véase la nota referente a la Proposición 17, Escolio). Hay, no obstante, cosas que son conoscibles, nociones comunes (véanse más abajo la nota relativa a la Proposición 38) conocimiento del segundo género y el tercero, el *alma humana* en fin, tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios, es decir, todo el que reflexiona o adquiere conocimiento del carácter fragmentario de las ideas que forma y de su ininteligibilidad, halla en él la idea de una verdad total y absoluta o de un ser que se concibe plenamente por sí mismo.

Proposición XXI. Escolio. Unid a este Escolio la *Réforme de l'Entendement* (§ 27).

Proposición XXVIII. Escolio. Este Escolio, como hace observar W. Meijer, parece ser una glosa marginal insertada en el texto por equivocación; no añade nada al contenido de las Proposiciones 28 y 29.

Proposición XXXV. Escolio. Página 199, línea 10: La palabra alma está traducida aquí, no de *mens,* como en otras partes, sino de *anima.* Spinoza usa del término *anima* cuando el alma es considerada falsamente como participando de la naturaleza del cuerpo; cf. *Réforme de l'Entendement,* § 38, nota 1 (vol. II, p. 250); *sucede a menudo que un hombre recuerda la palabra alma,* etc. *(anima); Príncipes de la Philosophie de Descartes* (Definición 6, Explicación) (Spinoza reproduce en este lugar el texto mismo de Descartes en las *Réponses aux deuxièmes objections, Raisons,* etc...): *El nombre de alma (anima) es equívoco, porque se toma frecuentemente como una cosa corporal; Ética* (Prefacio de la V parte); la hipótesis cartesiana que asigna al alma *(anima)* un asiento es criticada aquí como allí. Haré observar, no obstante, que Spinoza

se sirve, sin duda a propio intento, de la palabra *anima*, al menos en dos pasajes donde se transparenta lo que he llamado en la nota relativa a los *Axiomas, Lemas*, etc., que está a continuación de la Proposición 13; su animismo. Esos dos pasajes están, uno en la *Ética* (III Escolio de la Proposición 57), y el otro en la *Carta* 17 ya citada.

Proposición XXXVIII. Corolario. Las nociones comunes son los principios fundamentales del conocimiento racional *(ratiocinium)* o científico (en el sentido moderno de la palabra), es decir, esencialmente de las matemáticas y de la mecánica.

Proposición XL. Escolio I. a) Las nociones primeras en la terminología escolástica se relacionan con las cosas, las segundas, con las nociones primeras consideradas fuera de su relación con las cosas; así, la idea de género es una noción segunda, siendo de los géneros, por el contrario, nociones primeras. Cf. Zabarella *De Natura Logicæ*, cap. III.

b) El tratado particular a que remite Spinoza no puede ser otro que el *Traité de la Réforme de l'Entendement*, que no llegó a terminarse, como es sabido:

c) Respecto de los términos trascendentales, cf. *Pensées Métaphysiques*, I, cap. VI. La enumeración más completa de las nociones llamadas por los escolásticos trascendentes o trascendentales se encuentra en Santo Tomás (*Quæstiones disputatae de veritate*, I, 1, en que, sin embargo, no se emplea el término de trascendental). Son los términos más generales de todos.

d) Se observará que la teoría Espinosista de los universales llega a explicar el uso de un término común para la actitud tomada invariablemente por el cuerpo con respecto a una clase de objetos.

e) La definición *homo animal risibile* se encuentra, según Leopold, por primera vez en Martinus Capella, libro IV, página 100. Aristóteles había dicho *(De paribus animalium*, III, 10, 673 a 8).

μόνον γελᾶν τῶν ζώων ἄνθρωπον

f) Es sabido que la definición según la cual el hombre es un animal de dos pies sin plumas, es atribuido a Platón; cf. la recopilación (apócrifa) de las *Definiciones platónicas*.

Proposición XL. Escolio II. Respecto de la distinción capital en la filosofía de Spinoza de los tres géneros de conocimiento, véase *Court Traité* (II, cap. I, § 2, y la nota explicativa) y el *Traité de la Réforme de l'Entendement* (§§ 10-16). Tredelenburg, en sus *Historische Beiträge zur Philosophie* estudia detalladamente las diferentes expresiones dadas por Spinoza a su teoría del conocimiento.

Proposición XLI. Según esta Proposición, el conocimiento del segundo género que precede por razonamiento sería infalible. Sin embargo, Spinoza admite en el *Traité Theologico-Politique* (cap. II) que se puede razonar justamente sobre principios falsos y que, por consecuencia, puede extraviarse nuestra razón o conocimiento discursivo (cf. *Réforme de l'Entendement*, § 15, vol. I, p. 232, nota 2). No obstante,

como lo demuestra un pasaje de esta misma obra (§38), el que, al razonar, sigue su idea hasta el fin, no puede dejar de observar tarde o temprano el error que ha cometido en un principio.

Proposición XLIII. Escolio. Únase a este texto el *Court Traité* (II, cap. XV) y la *Réforme de l'Entendement* (§ 27).

Proposición XLIV. Corolario II. En este célebre enunciado y en la demostración que le sigue, no he creído deber reproducir en lo que se refiere a las palabras *sub-quadam æternitatis specie* la traducción ordinariamente admitida: "bajo cierta forma o bajo cierto aspecto de eternidad". La palabra *species* tiene dos sentidos en Spinoza: tan pronto designa la apariencia falsa, por ejemplo, en la cuarta parte (cap. XVI), como significa especie por oposición a *género,* según se ve en la tercera parte (Proposición 30, Escolio, o en el enunciado de la Proposición 56). Manifiestamente en este segundo sentido es como emplea dicha palabra en el Escolio de la Proposición 45 (p. 224) que debe unirse al presente Corolario para poder comprenderle *sub species æternitatis,* se opone a *sub duratione* que emplea Spinoza en la quinta parte (Escolio de la Proposición 23). La existencia de las cosas puede concebirse abstractamente, es decir, fuera de toda relación con su esencia; en semejante caso, tienen en la duración un lugar determinado por sus relaciones con las demás cosas. Si se les considera en sí mismas, se halla que su esencia envuelve en la eternidad, no la existencia absoluta (esto no es cierto más que de Dios), sino cierta fuerza limitada de existir, que asienta su existencia en la duración cuando se llenan las condiciones requeridas; en otros términos, la esencia de Dios, es decir, existir absolutamente y por esto es eterno; la esencia de una cosa particular es existir al mismo tiempo que otras o después de otras, no menos eternamente necesaria que esta cosa sea sólo porque tiene una esencia; tiene pues, una *suerte* o *especie* de eternidad.

Proposición XLV. Escolio. Considerar la duración como una especie particular de cantidad y definirla o medirla por el tiempo, no es, como puede observarse, el único ni aun el más verdadero modo de considerar; es imaginarla, no concebirla por medio del entendimiento; cf. *Carta* 12.

Proposición XLVII. Escolio. Se ve con claridad por este Escolio que el error proviene siempre de que se cree pensar cuando no se piensa; el pensamiento en sí mismo es siempre evidentemente productor de verdad en la filosofía de Spinoza. Cf. *Réforme de l'Entendement* (§ 27 y § 47), y véanse las notas explicativas correspondientes (vol. I, pp. 538 y 540).

Proposiciones XLVIII y XLIX. a) En estas Proposiciones las dos últimas de la segunda parte, se establece que la voluntad en el hombre es idéntica al entendimiento (cf. las últimas Proposiciones de la primera parte, en particular la Proposición 33, con sus Escolios). Respecto de la no existencia de las facultades del alma, véase el fin del Prefacio

de los *Principes de la Philosophie de Descartes* y el *Court Traité* (II, cap. XV); véanse también los *Pensées Métaphysiques* (II, cap. XII).

b) Si se admitiese la corrección de W. Meijer, se debería sustituir a las palabras: *conviene advertir aquí que entiendo por voluntad,* etc., estas otras: *conviene advertir que entiendo aquí por voluntad,* etc. En efecto, en otros pasajes las palabras *voluntas y volitio* no parecen tener desde luego el sentido particular que Spinoza les atribuye aquí, por ejemplo en el Escolio de la Proposición 9, p. III, en que *voluntas* es el esfuerzo o la tendencia del alma para perseverar en el ser y parece sinónimo de *cupiditas.* No creo por mi parte que Spinoza haya variado en cuanto al sentido de la palabra *voluntas;* el pensamiento es esencialmente activo, la idea se asienta o se afirma al mismo tiempo y sólo porque es concebida o producida, en este sentido, la esencia del alma es *voluntad;* pero el hombre no es solamente pensamiento, es también extensión; no produce solamente ideas o juicios, ejecuta también movimientos en virtud de su esencia; a mi entender Spinoza no usa en ninguna parte de la palabra voluntad cuando se trata de un deseo relativo al cuerpo y que se manifiesta por un movimiento. El deseo que es una *acción,* que no tiende más que a conocer, es voluntad, estando tomada precisamente la palabra en el sentido que le da Spinoza en el presente pasaje. Se explica, pues, muy bien que pueda en otras partes, como en la definición del deseo *(Ética,* III, *Definición de las afecciones),* considerar la volición como un deseo; es un deseo que el alma forma porque piensa, y ese deseo se confunde con la afirmación contenida en la idea, en tanto es idea.

PARTE III

Título. No sin vacilaciones me he decidido a traducir *affectus* por *afección;* la traducción ordinaria, que es pasión, tiene graves inconvenientes; la distinción del *affectus,* que es una acción *(actio),* con el *affectus,* que es una pasión *(passio),* cesa de ser aparente. Por otra parte, reconozco que el empleo de la palabra *afección* es criticable; además de no ser empleada en el sentido general que es preciso darle aquí, me he visto naturalmente obligado a emplearla también para traducir *affectio* y es siempre desagradable no tener más que una sola palabra donde el autor emplea dos. La palabra *sentimiento,* tomada en el sentido en que la emplean MM. Ribot y Raush, en sus conocidas obras *(Psychologie des sentiments,* y *De la méthode dans la psychologie des sentiments)* hubiese tenido la ventaja de dar al lector una idea más precisa del objeto tratado por Spinoza en la tercera parte de la *Ética;* pero la he juzgado demasiado moderna en ese sentido, y había interés además en hacer fácilmente perceptible la relación establecida por el autor entre *afficere. Affectio, affectus.* Salvo en dos o tres pasajes en que el empleo de la palabra afección hubiese podido crear un equívoco, he descartado, pues, la de sentimiento. Si la palabra *afffect* o

affet (en alemán *Affekt)* de formación análoga a *effet,* hubiese existido en el vocabulario, me hubiera ahorrado muchas vacilaciones; pero no me he atrevido a adquirir la responsabilidad de crearla.

Proposiciones I a XIII. Estas trece primeras Proposiciones hacen conocer la naturaleza de las tres afecciones o pasiones fundamentales; el deseo, el gozo, la tristeza, explican la transformación del gozo y de la tristeza en amor y en odio. El punto más importante es la relación del deseo *(cupiditas)* con la voluntad *(voluntas);* el texto capital se encuentra al comienzo del Escolio de la Proposición 9. La voluntad es el esfuerzo con que el alma, considerada en sí misma, como un pensamiento singular y activo, tiende a conservarse; en otros términos, es la afirmación hecha por el alma de su propia existencia y, por consiguiente, de todas las ideas que existen en ella. Hemos visto en la segunda parte (Corolario de la Proposición 49; véase la nota) que esta afirmación es para Spinoza por completo idéntica a la concepción misma de las ideas: *Voluntas idem est ac intellectus.* El deseo es la esencia del hombre considerado como constituido por un alma y un cuerpo; la voluntad es, pues, el deseo considerado únicamente como generador de las ideas.

Proposición II. Escolio. Todo este Escolio está dirigido contra el analismo cartesiano. Debe observarse la manera con que Spinoza refuta el argumento deducido por los dualistas, partidarios de una acción directa ejercida por el alma sobre el cuerpo, del testimonio de la conciencia: Pretendéis, dice, saber por experiencia que ciertos movimientos del cuerpo son determinados por los pensamientos del alma; pero ¿no enseña igualmente la experiencia que durante el sueño del cuerpo el alma es incapaz de pensar?

Para comprender bien la objeción, es preciso acordarse de que, según los cartesianos, el pensamiento es la esencia del alma, y por tanto el alma piensa siempre; desde vuestro punto de vista, dice Spinoza a los cartesianos, el testimonio de la conciencia no es admisible, puesto que se halla en desacuerdo con vuestra definición del alma y la consecuencia que se deduce de ella. Desde el punto de vista monista, que es el de Spinoza, ese testimonio es explicable y, por consiguiente, admisible en cierta medida: la aptitud para pensar del cuerpo y la que tiene para llenar sus diversas funciones son correlativas. Cf. Proposición 11.

Proposición VI. Respecto del esfuerzo para perseverar en el ser, véase la nota relafiva a la Proposición 24.

Proposición XI. Escolio, a) Véase la nota relativa a las Proposiciones 1 a 13; véase también la Proposición 5 de la p. V y la nota correspondiente.

b) Respecto del sentido atribuido aquí a la palabra *bonun,* cf. *Court Traité* I, cap. x, §§ 2 y 3, con la nota explicativa, vol. I, p. 519; he reunido varios textos bastante divergentes en apariencia que he tratado de poner de acuerdo entre sí. M. Ribot cita, como es sabido, con

admiración, el presente pasaje en su *Psychologie des sentiments;* podría decirse que éste es el pensamiento dominante de ese libro destinado a combatir lo que su autor llama el intelectualismo; y es bastante extraño que haya sido tomado de Spinoza. Observemos que si todo juicio de valor o de estimación es la expresión de un deseo, o de una tendencia, no se deduce de esto de ningún modo que la afectividad, para hablar como Hamelin *(Essai sur les éléments principaux de la représentation,* p. 433), sea *primero.* Hay deseos que son *pasiones y* en semejante caso el juicio con que declaramos buena la cosa a que tendemos no tiene en nuestro propio pensamiento su causa adecuada; es, en parte al menos, el efecto de una determinación que se impone a nosotros del exterior, una *pasión.* Hay también, puede haber deseos que sean *acciones;* el alma, por sí misma, sólo tiende al conocimiento, y cuando comienza a emanciparse, no juzga bueno más que lo que puede acrecentar su conocimiento (cf. parte IV, Proposiciones 26 y 27) medida de su verdadera *existencia,* bien distinta de su duración.

Proposición XI. a) He traducido en el enunciado de esta Proposición y constantemente desde entonces la palabra latina *coërcere* por *reducir;* ruego al lector tome esta palabra en el sentido de *comprimir.* Taine, en su teoría de la Memoria, emplea en el mismo sentido la palabra reductor.

b) Se observará que Spinoza no se sirve de la palabra placer *(voluptas);* en la mayor parte de los casos lo que llamamos placer es una *titilación (titillatio).*

Proposición XIII. Respecto del amor y del odio, cf: *Court Traité* II, caps. V y XVI. Las afecciones del alma se pueden relacionar con las causas accidentales en virtud de las leyes de la *asociación de ideas y de la transferencia;* pueden relacionarse también con los acontecimientos pasados y futuros.

Proposición XVIII, y Escolio. He traducido las palabras *gadium* y *morsus conscientiæ* por *expansión de ánimo* y *opresión de consciencia;* se trata, en el primer caso, de una especie de alivio, del gozo que se experimenta después de un momento de ansiedad y, por el contrario, en el segundo caso, de una tristeza que nos ha sorprendido cuando esperábamos algún acontecimiento feliz; cf. las Definiciones 16 y 17. No teniendo el texto latino del *Court Traité,* nos es imposible saber si en esta obra Spinoza se sirvió del término *morsus conscientiæ* para designar el remordimiento (Knagingy v. *Court Traité* II, cap. X, § I). Esto, sin embargo, parece probable. En la *Ética* da a la misma palabra, según se ve, un sentido enteramente distinto; cf. Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie,* II, 4ª ed., p. 434.

Proposiciones XIX a LII. Los objetos exteriores nos afectan de gozo o de tristeza, por consiguiente de amor y de odio y también de deseos; esas afecciones llevan diversos nombres, que no están siempre bien escogidos; Spinoza los analiza y los explica sin cuidarse demasiado de la denominación habitualmente empleada, como declara él mismo en

el Escolio de la Proposición 22. y más adelante en el Escolio de la Proposición 32.

Proposición XXVI. Escolio. Para hacer el texto más comprensible, he creído deber traducir *existimatio* por *excesiva estimación, defectus* por *menosprecio,* reservando *desprecio* para traducir *comptemptus,* que se opone a *admiratio.* Con respecto al menosprecio (p. 303, línea 12), sería oportuno, según W. Meijer, hacer sufrir una modificación al texto, modificación que consistiría en que el menosprecio, en vez de ser un gozo, fuera una tristeza; la razón allegada por Meijer para justificar esta corrección es que, conforme a la Definición 22. precio, sería oportuno, según W. Meijer, hacer sufrir una modificación al texto, modificación que consistiría en que el menosprecio, en vez de ser un gozo, fuera una tristeza; la razón allegada por Meijer para justificar esta corrección es que, conforme a la Definición 22, el menosprecio tiene por causa el odio, que es una tristeza. Pero precisamente porque viene del odio, debe ser un gozo el menosprecio, porque lo que destruye o solamente amengua el objeto que se odia, proporciona gozo (cf. Proposición 20). Dicho de otra manera: para el que odia es una satisfacción y un gozo no estimar lo que odia; se puede unir aun a esto lo que dice Spinoza sobre la irrisión (Definición 11). No creo, por consiguiente, que se deba aceptar la corrección propuesta por Meijer.

Proposición XXVII. Demostración. Las últimas líneas de la Demostración a partir de las palabras *que si por el contrario...,* parecen ser una adición hecha más tarde. La Demostración termina después de la frase que precede.

Proposición XXIX. Escolio. La palabra *humanitas* designa una disposición benévola con respecto a los hombres que hace busquemos su aprobación; la palabra *humanidad* no corresponde quizás a aquélla perfectamente; sin embargo, no he creído deber reemplazarla por *amabilidad,* que dice demasiado, ni por cortesía, que no dice lo bastante; he creído también que era conveniente emplear hasta donde fuera posible y siempre que no se alterase el sentido, palabras semejantes a las palabras latinas que debía traducir; de este modo, la aprobación hecha más adelante entre la modestia y el sentimiento llamado aquí *humanitas* (Definición 43) adquiere mayor interés cuando se considera el origen de la palabra *humanitas.*

Proposición XXX. Escolio, a) La corrección que he hecho al texto de Sand y que consiste en reemplazar en dos ocasiones *externæ* por *internæ,* es admitida por casi todos los traductores e intérpretes modernos. Sin embargo, Sand la rechaza porque *en la primera parte, Escolio 2 de la Proposición* 8, Spinoza se sirve de la palabra *causa exterior* para designar toda causa que no está contenida en la naturaleza misma y en la definición de la cosa considerada. Nada impide, dice Sand, que una cosa exterior tenga su asiento en el mismo individuo que la cosa causada, es decir, en esta ocasión, el gozo o la tristeza que se trata de explicar. Semejante observación no puede prevalecer contra la necesi-

dad de señalar en el presente Escolio la oposición de un gozo o de una tristeza relacionada con un objeto exterior y la de un gozo o una tristeza relacionada con el mismo que experimenta esos sentimientos; cf. la explicación de la *Definición* 24.

b) La palabra *alias,* que traduzco por en *otros casos,* se explica evidentemente al caso en que se está contento, o a la inversa, descontento de sí mismo sin tener en cuenta el juicio de otros.

Proposición XXXI. Corolario. Los dos versos citados en este lugar son de Ovidio (*Amours,* II, 19); es de observar, primeramente, que Spinoza no los reproduce en el orden justo; el que cita en segundo término está antes que el otro; el amante de una mujer casada reprocha al marido su indulgencia excesiva; sólo un ser grosero puede hallar placer en amar sin peligro, sin lucha; un verdadero amante quiere esperar y temer al propio tiempo.

Varios intérpretes han creído que Spinoza había comprendido mal al poeta latino y han traducido, entre ellos W. Meijer, los versos de Ovidio en sentido contrario: *Cuando se ama, se desea poner en común esperanzas y temores; es insensible el que ama lo que otro menosprecia.*

No creo se deba admitir esa interpretación. El verso citado en segundo lugar por Spinoza, y que es el primero en Ovidio, puede convenir aquí muy bien, si se le traduce correctamente. Un amante al que nadie disputa la mujer amada se hastía de ella en ocasiones y se pregunta con inquietud si merece verdaderamente ser amada; por el contrario, si otros la solicitan, aumenta el deseo que le inspira. De igual modo, un niño, por docilidad a la opinión de otro, se cansa de un juguete que sus camaradas no admiran. Consideramos frecuentemente las cosas en razón del valor que parecen tener para los demás, y porque nos es disputada la posesión de ella. Tal es, a mi entender, la verdad psicológica expresada aquí.

Proposición XXXIV. Corolario. Escolio. No he creído deber conservar la traducción corriente de *desiderium* que es *pesar.* El sentimiento que Spinoza tiene presente es la tristeza originada de lo que se quisiera poseer; es la *no satisfacción* de un deseo (cf. Definición 32); la palabra *pesar,* que expresa en parte esta idea, tiene el inconveniente de despertar otras ideas al propio tiempo. Añado que es útil emplear, para traducir *desiderium,* una palabra de que pueda formarse un verbo que traduzca *desiderare.* He elegido la de *anhelo, anhelar,* añadiendo el epíteto *frustrado.*

Proposición XXXIX. Escolio, a) Véase, con respecto al bien y al mal, la nota relativa al Escolio de la Proposición 9.

b) He traducido (p. 331, línea 6) *verecundia* por *pudor* más bien que por *timidez,* porque en la Definición 31 (Explicación) Spinoza opone a *verecundia, impudentia,* que no se puede traducir más que por *impudencia.*

Proposición XLIV. Demostración. Pongo en mi traducción *envuelto* en masculino (el esfuerzo... envuelto) y reemplazo en el texto latino

el femenino *quam* por el masculino *quem,* porque, en la Proposición 37, que tiene cuenta Spinoza, se dice, no que el odio envuelve una tristeza (el odio *es* una), sino que envuelve un esfuerzo para hacer cesar la tristeza. Baenseh hace la misma corrección.

Proposición L. Escolio. Respecto a los pasajes, es interesante leer la *Carta* 17, que ya he citado en otras ocasiones.

Proposición LI y Escolio. Esta Proposición y su Escolio preparan en alguna manera para el estudio de las afecciones que tienen sus causas más bien en nosotros que fuera de nosotros, estudio que comienza con la Proposición 53. La diversidad de estructura de los hombres y su complejidad originan que sus afecciones tengan un carácter a la vez individual y momentáneo.

Proposición LII. Escolio, a) Para traducir *admiratio,* he preferido *asombro* a *admiración* porque el estado del alma considerado por Spinoza es una especie de mono-ideismo bastante cercano al estupor y nocivo como lo que impide al alma pensar.

b) El *desprecio (contemptus)* es, en suma, para Spinoza, falta de atención; ese sentimiento no se confunde con el menosprecio *(despectus)* que rebaja por odio su objeto.

Proposiciones LIII a LV. Estas tres Proposiciones son relativas a las afecciones que tienen sus causas en nosotros mismos.

Proposición LV. Escolio. Traduzco en este pasaje, y constantemente desde entonces, el latín *virtus* por virtud; la virtud es propiamente la potencia de obrar; la virtud del alma es pensar, la del cuerpo moverse (no ser movido). Spinoza llama a veces virtud a una acción particular, por ejemplo, a la que consiste en herir (cf. parte IV, Proposición 59, Escolio), cuando la considera como manifestando la estructura del cuerpo y su potencia de obrar. Me ha parecido oportuno conservar la palabra virtud precisamente a causa de la sorpresa que existe en diversas ocasiones; esto obliga al lector a reflexionar y le hace penetrar más adentro en la inteligencia de la doctrina; también se dice en esta Proposición que los hombres, envidiosos por naturaleza, ven con gozo la debilidad de sus semejantes, y con tristeza su virtud; es muy cierto que a nadie le agrada encontrar en otro hombre más fuerza que la que él mismo posee, a menos, como hace observar Spinoza, que se trate de una especie de actividad a la que no se tenga pretensión alguna. Sólo el que concibe las cosas con claridad y que, por consiguiente, posee la más alta virtud, es incapaz de envidia. Solamente en él produce el amor de sí mismo o contento interior los hermosos frutos que es propio de su naturaleza producir; al contrario de lo que pretenden aquellos que, como Geulincx (en su *Ética),* le oponen al amor de Dios.

Proposiciones LVI y LVII. Se explica en estas Proposiciones la diversidad de las afecciones humanas y en particular de los deseos.

Proposición LVI. Escolio. El sentido dado por Spinoza a la palabra *luxuria* está claramente indicado en el texto (cf. Definición 45).

La palabra *libido* está empleada algunas veces en el sentido general de apetito sensual.

Proposición LVII. Escolio. Se advertirá (p. 371, línea 10) el empleo de la palabra alma *(anima)*. Cf. la nota relativa a la Proposición 35, parte II.

Proposiciones LVIII y LIX. Spinoza llega en fin en estas dos últimas Proposiciones a las afecciones que son acciones y, por consiguiente, virtudes.

Proposición LIX. Escolio. La generalidad, considerada en sus efectos más bien que como una afección del alma, llegará a ser en la parte siguiente la *moralidad (pietas,* véase con motivo del término la nota relativa al Escolio de la Proposición 18, parte IV).

Definición III. Explicación. El término de acto, por que he traducido el latín *actus,* aplicado a la *pasión* de la tristeza, significa simplemente que la tristeza es un estado real del alma; un estado o más bien un *progreso* (en el sentido en que M. Bergson emplea la palabra).

Definición VI. Explicación. El autor a que atiende particularmente Spinoza es Descartes; cf. *Traité des Passions,* II, ad. 79; véase también *Court Traité,* II, cap. V, y la nota explicativa (vol. I, p. 524).

Definición XXIV. La afección llamada por Spinoza misericordia *(misericordia)* es sobre poco más o menos lo que llamamos simpatía.

Definición XXXI. Explicación. Aparte de una breve mención del impudente en el Escolio de la Proposición 58, parte IV. Spinoza no vuelve a tratar en ninguna parte de la *Ética* de la *impudencia* aunque asegura hablará de ella más tarde.

Definición XXXVIII. La definición de la crueldad no parece enteramente conforme a la que se da en el Escolio del Corolario de la Proposición 41. Por este motivo, propone Baench reemplazar *aliquis concitatur* por *concitamur.* Se tiene así: la crueldad es un deseo que nos excita a hacer mal al que amamos o que nos inspira conmiseración. Hago observar que en el Escolio citado no dice Spinoza que el cruel ama al que ha hecho mal, sino que por el contrario el odio ha prevalecido en él; llamamos cruel el hombre que hace sin motivo al que amamos o nos inspira piedad. Tal es, en mi opinión, el pensamiento de Spinoza.

Definición general de las afecciones. Leyendo esta Definición y la Explicación que le sigue, se observa que la parte de verdad contenida en la teoría llamada *periférica* de la emoción está ya simplificada en la fórmula espinosista. Por lo que concierne a las turbaciones orgánicas consideradas comúnmente como expresión de las emociones, es cierto que Spinoza declara en el Escolio de la Proposición 59, que no dice nada de ellas porque carecen de relación con el alma, pero no se debe entender por esto que esas turbaciones no tengan resonancia en la conciencia; por el contrario, en ella existe necesariamente una idea de toda afección del cuerpo; o, dicho de otro modo, a cierto estado que atraviesa el organismo corresponde necesariamente una modificación

sufrida por el alma; pero la descripción de un hecho fisiológico tal como el temblor no contribuye en nada a iluminarnos sobre la naturaleza psicológica de la emoción, porque el temblor no es un modo del pensamiento sino de la extensión y como tal no puede servir para explicar un estado del alma.

PARTE IV

Prefacio. Respecto de las nociones de *perfecto* e *imperfecto,* de bien y de mal, véase el *Court Traité* (I, cap. X y la nota explicativa correspondiente (vol. I, p. 519).

Definiciones III y IV. La distinción admitida por Spinoza entre lo posible y lo contingente corresponde a las dos especies de ficciones o ideas forjadas de que habla en el *Traité de la Réforme de l'Entendement* (§§ 54 y 57); ficciones relativas a la existencia, ficciones relativas a la esencia.

Axioma. Como lo hace observar en el Escolio de la Proposición 37, parte V, Spinoza considera aquí las cosas en el espacio y en la duración.

Proposiciones I a XVIII. Las diez y ocho primeras Proposiciones de la IV parte exponen propiamente la servidumbre del hombre, es decir, su dependencia con respecto a las causas exteriores y al orden común de la naturaleza, su *irracionalidad* (véase la nota relativa a las Proposiciones 1 a 9, parte II), a que no aporta remedio alguno la simple percepción de lo verdadero por el espíritu, si el cuerpo y, por consiguiente, el alma en tanto es asiento de las afecciones, no son modificados por ella (cf. Proposiciones 1 y 14, Escolio de la Proposición 17).

Proposición V. Es conveniente unir esta Proposición a la Proposición 9 de la tercera parte para interpretar correctamente esta última. El alma, en tanto tiene una idea inadecuada, y por consiguiente, una pasión, se esfuerza en perseverar en su ser, pero esta idea o esta pasión no manifiesta sin embargo su verdadera naturaleza o potencia; de igual modo el error no es imputable al pensamiento por fuertemente que esté apegado en él.

De un hombre que está en error no se debe decir que tiene certidumbre (Escolio de la Proposición 49, parte II); de un hombre que tiene un deseo que es una *pasión,* está movido por el temor (o cualquier otro sentimiento triste) no se debe decir que quiere o que obra por virtud (cf. Proposición 58).

Proposición VII. La Proposición VII justifica en algún modo el empleo en las relaciones de los hombres entre sí de amenazas, promesas y en general de los medios de acción que se pueden llamar irracionales, es preciso combatir una afección por medio de otra afección; cf. las Proposiciones 14 y 15, y el Escolio de la Proposición 54.

Proposición XVII. Escolio. Como en muchos otros pasajes de la *Ética* (véase a este objeto Leopold, *ad Spinozæ opera posthuma)* se encuentran en este Escolio expresiones copiadas de Terencio.

Di immortalis hommi homo quid præstat?
Stul to intelligens quid præstat?
pregunta Guathon en el Ennuco (v. *232).*

Spinoza, que conocía bien a Terencio, que había asistido y probablemente tomado parte por mediación de su maestro van den Enden en la representación de diversas comedias de ese autor (en particular del *Ennuco:* véase Meninsma, *Spinoza en Zring,* p. 135), toma voluntariamente del cómico latino no solamente los giros de la frase, sino los ejemplos de las pasiones humanas.

Proposición XVIII. Si en virtud de la Proposición 7 (véase la nota anterior) es lícito y hasta necesario usar en nuestras relaciones con los demás hombres de medios de acción no propiamente racionales, es ventajoso, según la Proposición 17, darles más bien motivos de gozo que de tristeza; es preciso hacerse amable, si se quiere ser útil a los demás; inspirar confianza en sí mismo y en general en la naturaleza humana; hacer conocer al desgraciado esclavo la virtud libertadora que existe en él. Spinoza observa siempre esta regla en sus obras y en su vida. Solamente con respecto a la muchedumbre es indispensable emplear medios de intimidación, porque la muchedumbre es una bestia feroz (Escolio de la Proposición 54). Vis a vis de sí mismo se empleará la dulzura (Escolio de la Proposición 10, parte V) y se buscará en sí propio motivos de gozo.

Escolio de la Proposición XVIII. a) Este Escolio resume las 19 Proposiciones que siguen, es decir, los principios de la moral utilitaria cuyo conocimiento, ya que no la práctica, es posible antes de la emancipación del alma.

b) Las palabras *inmoralidad* y *moralidad* corresponden a *impietas* y de *pietas.* No he querido servirme de impiedad y de piedad a causa del sentido religioso que comúnmente se atribuye a estas palabras. Lo que Spinoza llama *pietas* (Escolio 1 de la Proposición 37) es el deseo de hacer bien originado de que vivimos bajo el gobierno de la razón. De este modo se relaciona con los hombres la *pietas,* que se distingue de la *religio* (el mismo Escolio). Se puede ver también a este objeto el Escolio de la Proposición 4 parte V, y el capítulo 25 del *Apéndice,* parte IV; el deseo de dirigir o de reglamentar la conducta de los demás hombres es *ambición* en el que no es razonable y se convierte en *pietas* en el que está guiado por la razón. De emplear la palabra piedad hubiera sido preciso, para evitar las malas interpretaciones, añadir *piedad humana.* Siendo esencialmente el sentimiento moral, en el lenguaje filosófico, el sentimiento de lo que se debe al hombre en tanto es hombre, he creído poder traducir *pietas* por *mo-*

ralidad. Baensch traduce *Pflichtgefühl* sentimiento del *deber;* yo creo que es preferible no emplear este término demasiado kantiano. Lo que afirma Spinoza en el presente pasaje es la posibilidad de fundar la moral en la investigación de la utilidad propia o del interés bien entendido. No quiero discutir aquí las conclusiones de mi maestro Brochard en el artículo citado de la *Revue de Metaphisique et de Morale* (marzo, 1908), pero debo hacer observar que me es imposible aceptar, por las razones que acabo de decir, la interpretación de la palabra *pietas.*

Proposiciones XIX a XXXVII. Respecto del contenido de esas diez y nueve Proposiciones, véase la nota relativa al Escolio que precede.

Proposición XX. Escolio. Por razones que el lector comprenderá sin esfuerzo, el suicidio no puede ser nunca a los ojos de Spinoza un acto de *virtud* (tomo la palabra en el sentido que él le da); nadie *quiere* jamás darse la muerte (véase la nota relativa a la Proposición 5), hay aquí una diferencia importante que observar entre el espinosismo y el estoicismo; el espinosismo es una doctrina individualista en que la afirmación hecha por cada uno de su propia existencia es la condición primera de una vida conforme a la razón; sin duda la duración de la vida (o la vida en la duración) no es la medida de nuestra perfección, puesto que esta vida y esta duración no dependen solamente de lo que vale nuestra esencia propia, sino también de condiciones exteriores; consentir en virtud de nuestra esencia en que sea disminuida la duración de nuestra vida es tan imposible metafísicamente como lo es que lo verdadero llegue a ser falso (cf. la nota relativa al Corolario 2 de la Proposición 44, parte II). En el estoicismo, por el contrario, el individuo no es nada por sí mismo; su valor único consiste en su conformidad con el orden universal; el suicidio podrá ser, pues, una acción virtuosa y oportuna, digna de un hombre libre. Con respecto al estoicismo considerado en sus relaciones con el espinosismo, véase la nota relativa al *Apéndice* de la parte IV (cap. XXXII) y la nota *b,* referente al *Traité de la Réforme de l'Entendement,* § 5 (vol. I, p. 636).

Proposición XXV. Cada ser singular vale por sí mismo puesto que tiene una esencia propia (véase la nota precedente); no puede, pues, querer conservar para otra cosa; no teniendo fundamento alguno metafísico la idea de fin, no puede consistir la virtud más que en ser en sí misma (lo que no excluye de ningún modo el progreso, si se consiente en tomar esta palabra como significando, no un paso dado hacia un fin, sino una libre producción).

Proposición XXVI y *XXVII.* Únase a estas Proposiciones además del Prefacio de la parte IV, la Proposición 9, parte III, y véase la nota correspondiente en que remito al *Court Traité* y a las notas de esta obra.

Proposición XXVIII. Es manifiesto que en una filosofía de la inmanencia, conocer a Dios es conocerse a sí mismo claramente; de igual modo el amor de sí mismo, lejos de ser opuesto al amor de Dios, le envuelve.

Proposición XXXV. Corolario I y II. Escolio. El hombre necesita del hombre para ser. El individualismo, comprendido como debe serlo, da, por consiguiente, a la sociedad humana, a la moral social, un fundamento racional, y esto basta para hacer aceptables para la razón las condiciones de la vida común, aun cuando sean en sí mismas poco satisfactorias para la razón.

Al fin del Escolio, promete Spinoza tratar nuevamente de la superioridad del hombre sobre los animales y del mayor interés que existe en la consideración de las acciones humanas. En ninguna parte, que yo sepa, vuelve a ocuparse expresamente de este asunto.

Proposición XXXVII y *Escolio I. a)* El deseo del bien ajeno es la consecuencia de la necesidad que tenemos de nuestros semejantes, y también de nuestra tendencia a poner de acuerdo nuestros sentimientos con los de los demás. Ese deseo y esa tendencia, fundados en razón en sí mismos pueden tener, antes de la emancipación, un carácter puramente afectivo o pasional. Se concibe así que pueda ser el afecto de un deseo no racional ya que no la moralidad verdadera (véase con respecto a este término 1 nota relativa al Escolio de la Proposición 18) al menos una conducta conforme con las exigencias sociales y que merezca, por consiguiente, la aprobación del filósofo. La liberación del alma por medio de la ciencia no es necesaria para el cumplimiento de una función social; se puede ser un hombre honrado y un ciudadano útil sin ser un sabio, y conducirse como la razón ordena, aunque no se sea verdaderamente razonable. De igual modo, la obediencia a lo que se cree la ley divina, cuando no es efecto de amor, sino de un sentimiento religioso que no es aún el amor intelectual de Dios (véase la parte V), pero que ya es un gozo (tal es la fe del creyente sincero), tiene sin duda no el mismo valor que el conocimiento claro, pero un *cierto* valor ya; una alma incapaz de elevarse hasta la ciencia halla en la certidumbre *moral* de la salvación fundada sobre la revelación de la Escritura un reposo que, sin equivaler al inalterable contento interior del filósofo, es un sustituto aceptable para muchos hombres. No obstante, la razón no lograría hacernos admitir que se llega por este camino a la verdadera salvación o a la plena beatitud (cf. la nota 31 de Spinoza relativa al capítulo XV del *Traité théologico-politique* y, por consiguiente, *ese camino no es el verdadero.* La revelación, o lo que se llama así, afirma ciertamente lo contrario (la misma nota) pero la revelación como tal no está fundada científicamente, aún más es imposible; *estimamos imposible que Dios se haya hecho conocer a los hombres por signo exterior alguno (Court. Traité,* II, cap. XXIV, § 10). Es posible, no obstante, hacer un uso conveniente y conforme a la razón de los escritos que contienen esa revelación; considerados como documentos históricos, unidos a las circunstancias particulares que rodearon su composición, esos escritos no contradicen a la razón y manifiestan el espíritu de verdad de que fue animado entre todos los hombres Jesús de Nazareth. La filosofía excede, pero no excluye la Escritura; por el

contrario, justifica sus prescripciones esenciales y puede apoyarse sobre ella para obtener un resultado práctico; de igual modo, la experiencia sensible y la imaginación, *tomadas por lo que son en sí mismas*, no tienen nada contrario a lo verdadero y pueden ser auxiliares útiles del entendimiento. Me reservo examinar más a fondo esas cuestiones en el volumen que contenga la traducción del *Traité théologico-politique*.

b) El alma humana tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios (Proposición 42, parte II); no estando ausente la idea de Dios de ninguna alma humana, somos todos capaces de *religión* en el sentido en que Spinoza toma aquí la palabra (véase la nota precedente para tener alguna idea de los diferentes grados a que se eleva el sentimiento religioso; la filosofía es evidentemente su perfección porque hace percibir con claridad la verdad vivificante contenida en toda religión).

c) Respecto de la moralidad *(pietas)*, véase la nota relativa al Escolio de la Proposición 18.

d) El alma dulce de Spinoza no repugna la mortandad de los animales, no, bien entendido, porque les niegue un alma como hacen los cartesianos (les concede una expresamente en el Escolio de la Proposición 13, parte II, y esto dimana naturalmente de sus principios); pero su alma es de una esencia que no tiene con la nuestra gran cosa de común, y la lucha de las especies debe ser aceptada como una necesidad, puesto que es precisa para proveer a las necesidades del cuerpo.

Escolio II de la Proposición XXXVII. Sería un gran error deducir de la expresión empleada, en la página 496, línea 4; es preciso que los hombres renuncien a su derecho natural para fundar la ciudad, que en llegando a ser ciudadano el hombre abandona una parte de su *libertad;* ese derecho natural de que habla Spinoza no tiene nada común con la libertad; se le asemeja justamente tanto como la caída de un cuerpo grave sobre un plano inclinado, se asemeja a una acción voluntaria (recuerdo que una acción voluntaria expresa la virtud *del alma).* Educándose en la vida civil, se prepara el hombre para la vida espiritual, que es la verdadera vida humana y la hace posible para él; lejos de restringir una libertad que no existe aún, se comienza, por tanto a emanciparse suprimiendo ciertos motivos de temor y se satisface la necesidad natural que el hombre tiene del hombre (véase la nota relativa a la Proposición 35). Es preciso, sin duda, que el Estado sea inseparable de la coacción puesto que los hombres no son razonables o lo son muy imperfectamente, pero no lo es menos que tenga por fin la libertad (cf. *Traité théologico-politique,* cap. XXII).

b) El pecado no es más que la desobediencia, de donde se puede deducir inmediatamente que no puede haber pecado original ni pecado contra Dios; las leyes divinas no pueden ser infringidas (cf. *Court Traité,* II, cap. XXIV; *Traité théologico-politique,* cap. IV, etc.). Respecto del sentido atribuido por Spinoza al relato del llamado

pecado de Adán, véase más adelante la nota relativa a la Proposición 68, Escolio.

Proposiciones XXXVIII a LVIII. En esta sección examina Spinoza, como lo hace en el *Court Traité,* II, lo que puede haber de malo o, por el contrario, de bueno en las principales afecciones del alma relacionadas con el gozo y con la tristeza. Las tres primeras Proposiciones sientan las reglas generales que se deben observar a este respecto. Es bueno lo que sostiene y aumenta nuestra potencia de obrar, y sirve al mantenimiento o al desarrollo de la vida social. Las siguientes son aplicaciones de estas reglas.

Proposición XXXIX. Escolio. Se puede concebir que dos conciencias (y por consiguiente dos personalidades) extrañas una a otra se hallen unidas sucesivamente a un cuerpo que visto desde el exterior parezca el mismo; la lógica del sistema obliga a creer, no obstante, que la *forma* de ese cuerpo ha cambiado.

Proposición XLIV. Demostración. No hay dificultad alguna en cuanto al sentido; la *titilación* (el *placer,* véase la nota relativa al Escolio de la Proposición 11 de la parte III) puede ser excesivo (Proposición 43); cuando la idea de una causa exterior se une a él, el placer es un amor (porque es un gozo según el Escolio de la Proposición 11, parte III y todo gozo a que acompaña la idea de una causa exterior es un amor); por consiguiente un amor puede ser excesivo; esto es un silogismo en *datisi.* La forma del razonamiento no es completamente regular, y W. Meijer quiere remediarlo reemplazando *igitur* por *autem.* Sin embargo como Spinoza no ha dicho nunca aún que el amor puede ser un placer, creo que debe conservarse *igitur.*

Proposición XLV. Corolario II. Escolio. Las palabras *mea hoæc est ratio, sic animun induxi meum,* son copiadas de Terencio (Adelfos, V, 68; véase la nota relativa al Escolio de la Proposición 17); vale la pena de observar que el monólogo de Micion, en que se encuentran, expresa en su conjunto un sentimiento muy análogo al que sabemos ser el de Spinoza (véase la Proposición 18 y la nota correspondiente); por medio de la dulzura, de la bondad, despertando en el alma sentimientos de gozo, es como puede esperarse mejorar los hombres. Spinoza se halla de acuerdo no solamente con Terencio, que parece haberle sido caro particularmente, sino también con Montaigne (numerosos pasajes de los *Essais* darían lugar a interesantes aproximaciones con la *Ética),* con Molière, imitador de las *Adelfas* en *l'Ecole des maris,* con todos los genios muy humanos cuya sabiduría fue a la vez amable y sin insipidez no indulgente por debilidad e ignorancia, sino virilmente respetuosa de la vida porque la conocía y la aceptaba toda entera. En el hermoso pasaje en que se ensalzan los felices efectos del *confort* y que contiene el elogio, no del fausto, sino de cierto refinamiento, es lícito, a mi entender, admirar además de la verdad de la doctrina, la delicadeza del sentimiento. Muy pobre, por su parte, casi sin necesidades, Spinoza sabe agradecer a la rica Holanda ser no

solamente una tierra de libertad, al menos relativa, hospitalaria para los judíos españoles y para todos los perseguidos, lugar de asilo para el pensador, sino también un país en que el hombre se aplica a diversificar y a embellecer su vida; país de gran comercio y de industria próspera, importador de especias y productos de finos tejidos, país también de abundantes pastos y de bien dispuestas vaquerías, de útiles molinos de viento, de floridos jardines, de umbrías deleitables, de viviendas agradables y sanas, embellecidas por un destello de arte. Sus frases sobre los perfumes, las verdes plantas, la compostura, etc., me parecen ser a la vez propias de un gran filósofo y de un hombre que si no fue él mismo pintor (dibujaba solamente), vio desarrollarse una escuela de pintura enamorada entre todas de lo verdadero, y pasó su juventud a dos pasos de la casa habitada por Rembrandt. Por lo que respecta al fondo del pensamiento, es evidente que una filosofía de la inmanencia, como la de Spinoza, no puede profesar el desprecio del cuerpo; la verdadera vida espiritual no se opone en modo alguno a la vida carnal comprendida como debe serlo; por el contrario, esas dos vidas son necesarias una a otra y, sin confundirse, se unen indisolublemente en la duración.

Proposición L. Corolario y Escolio. Sería interesante unir al juicio formulado por Spinoza sobre la misericordia (o la piedad) el de Nietzsche; de una manera general y a despecho de la extrema diversidad de sus talentos geniales, me parece que la elevada razón de Spinoza y la temeraria voluntad de potencia de Nietzsche llegan a menudo a conclusiones parecidas. El heroísmo es el carácter esencial de ambos; nadie necesita ser consolado ni tener ideal alguno; lo real debe bastarle; un ser sano y fuerte no aguarda ni espera nada, no conoce señor alguno ni ningún juez trascendente, trascendental; es, se impone, obra, no por temor como un esclavo, o por un fin como un asalariado, tampoco por respecto a una ley que lleva en sí mismo, sino libremente, por una dúctil necesidad de naturaleza. Nietzsche y Spinoza han traspasado la moral. La diferencia más profunda que percibo entre ellos, es que el uno, preocupado sobre todo con justificar su vida, llega a abarcarlo todo, no desprecia las ilusiones de los demás, les asigna su justo puesto en su *Ética* o doctrina del ser; mientras que el otro opone crudamente su fuerza a la debilidad del vecino y expresa su inmoralidad con una especie de insolencia jocosa. Spinoza es un filósofo y un hombre dulce; Nietzsche un artista y hasta un actor, el más apasionadamente sincero de los actores.

Proposición LIII. Demostración. He adoptado, para corregir el texto de Land, la interpretación propuesta por Leopoldo, con preferencia a la que indica W. Meijer, porque en la Proposición 26 Spinoza demuestra efectivamente que todo conocimiento distinto adquirido por nosotros produce un aumento de nuestra potencia de obrar; con la interpretación de Meijer esta llamada se comprende menos.

Proposición LIV. Escolio. Para la interpretación de este pasaje véanse las notas precedentes y, en particular, las que se refieren a las Proposiciones 7 y 18, al Escolio de la Proposición 18, al Escolio de la Proposición 37 y a la Proposición 50. Spinoza justifica con respecto al hombre no emancipado el empleo de móviles irracionales y con respecto a la muchedumbre en particular los medios de intimidación. Es lícito creer que el espectáculo a que Spinoza había asistido de una multitud entregada a horribles excesos (véase la introducción al *Traité de Réforme de l'Entendement,* vol I, p. 218) estaba presente a su espíritu, cuando escribía: *terret vulgus, nisi metuat;* por lo que se refiere a la expresión está, como es sabido, inspirada en Tácito *(Anales,* I, 29, *nihil in vulgo modicum: terrere ni paveant;* cf. *Traité Politique,* cap. VII, § 27).

Proposición LVII y Escolio. Quizás vale la pena de hacer observar que el parásito, el adulador son personajes clásicos de la comedia latina, lo mismo que la cortesana, el avaro, etc. (véase la nota relativa al Escolio, de la Proposición 27); la expresión (p. 531) *ex stulto insanum faciunt* está tomada de Terencio *(Eunuco,* v. 254).

Proposición LVIII. Escolio. Únase a este Escolio y al precedente, los caps. 13 y 25 del *Apéndice.*

Proposiciones LX a LXVI. En esas siete Proposiciones se exponen las reglas relativas a los deseos. El principio es que se puede hacer por razón, *activamente,* todo lo que se hace por pasión. Aunque pueda haber para el no emancipado alguna utilidad práctica, ningún deseo originado de una pasión (ningún *temor* por ejemplo) es indispensable para la vida. Se puede vivir tomando por guía a la razón y se hallará bien en ello; además de mostrarse así el hombre verdaderamente *virtuoso,* podrá también emplear mejor la previsión: el que imagina solamente las cosas es afectado por ellas de modo diverso según se las representa en tal o cual instante del tiempo y sacrifica el porvenir al presente (Proposición 17); la previsión razonada sólo está al alcance del que conoce las cosas en su verdad inmutable.

Proposición LXIII. Corolario y Escolio. a) Únase al Escolio de la Proposición 67 la Proposición 18, y véase la nota correspondiente.

b) Página 547. Guiados por la razón, apetecemos el bien directamente, es decir, deseamos hacer lo que es útil, acrecentar nuestra potencia de obrar, nuestro conocimiento (Proposición 27) no es, bien entendido, que haya un bien real apacible fuera de nosotros; la idea del bien correlativa a la del mal no existe en el alma más que en razón de la irracionabilidad de ésta; si fuésemos libres no tendríamos idea alguna de lo bueno y de lo malo (cf. Proposición 68).

Proposición LXVI. El anunciado de la Proposición está en la edición de 1677 expresado en la siguiente forma. *Bonun majus futurum præ minore præsente et malun praesens minus quod causa est futuri alicujus mali, ex rationis ductu appetemus.* Es evidentemente necesaria una corrección. Entre todas las interpretaciones propuestas, la adoptada por Land me parece hallarse mejor de acuerdo con la demostración,

con que el mismo razonamiento que justifica la preferencia dada a un bien futuro mayor sobre otro menor actual, justifica evidentemente la preferencia dada a un mal menor futuro sobre otro mayor presente. Adoptando la interpretación fundada sobre la traducción holandesa de Gluzemakev, se tendría: apetecemos un mal presente menor que es causa de un bien futuro más grande (Saisset suprime estas dos últimas palabras): además de que la simetría establecida así falta en el enunciado, el Corolario que sigue se convierte en su primera parte en una repetición inútil.

Proposiciones LXVII a LXXIII. Las siete últimas Proposiciones de la cuarta parte acaban de hacer conocer al hombre libre tal como le concibe Spinoza, es decir, poseyendo la firmeza de alma y la generosidad; el hombre libre ama la vida, su vida, y teme tan poco la muerte que ni aun piensa en ella; sabe al propio tiempo evitar los peligros y afrontarlos valerosamente; no acepta más que con mucha prudencia los beneficios de los ignorantes, no miente jamás; es más libre en la ciudad, bajo el imperio de la ley común, reconocida como necesaria, que lo sería en la soledad.

Proposición LXVII. Spinoza usa a la inversa la frase tan a menudo reproducida de Platón:

οί ορθώs φιγοσφοῦντε σάνυθυμσχειν μεγετώσχ,

Su sabiduría es una meditación, una justificación de la vida (véase la nota relativa a la Proposición 50); no se tratará en la quinta parte de separarnos del cuerpo, lo que no puede tener sentido alguno, puesto que el alma es la idea del cuerpo, sino de concebir claramente la eternidad de nuestra esencia que asienta en la duración la existencia del propio cuerpo. Ciertamente la muerte no es de temer; es una parte de nuestro ser no menos esencial que el vivir, como dice Montaigne. Por tanto, no solamente se debe, conforme al precepto cartesiano, amar la vida sin temer la muerte, sino que el verdadero amor del ser envuelve el consentimiento de la muerte natural, bien diferente del suicidio.

Proposición LXVII y Escolio. Para que el hombre naciese libre sería preciso que, al contrario de todo lo que ha sido expuesto, no hubiese en él percepción alguna incompleta e inútil, ninguna irracionalidad o pasividad; no sería ya desde entonces, como afirma la Proposición 4, una parte de la naturaleza ininteligible cuando se la considera aisladamente, y condenada a perecer. Si el hombre naciese libre, no caería nunca en la servidumbre; la caída es inconcebible. Se puede, no obstante, dar explicación a la historia del primer hombre, contada por Moisés, considerando su intención que consistía en sujetar a la obediencia a un pueblo sordo a la voz de la razón, y se llega hasta a dar a esa fábula un sentido razonable. Decir que primitivamente Dios creó

todas las cosas para el hombre y que el hombre corrompió la naturaleza por su falta, significa que la explicación de la muerte, del sufrim.-to y de todo lo que se llama mal, debe buscarse en la dependenci del hombre con respecto a una naturaleza aún ininteligible para él; esta dependencia se manifiesta en particular por la *inhumanidad,* la bestialidad de sus afecciones y de su conducta, para triunfar del mal, es preciso primeramente vivir en hombre, no en bestia, obedecer la ley; más tarde elevarse a la caridad y en fin al conocimiento verdadero.

La obediencia a las leyes que enseñan los patriarcas, la fe y la caridad cristianas, la ciencia y la filosofía son las grandes etapas de la emancipación, en la que no debe verse una restauración de la humanidad primitiva, sino una instauración progresiva de la humanidad considerada en su esencia eterna. Spinoza, según se ve, se aproxima aquí a Augusto Comte.

Proposición LXX y Escolio. La vida de Spinoza puede proporcionar más de un rasgo propio para ilustrar la excelente regla de conducta sentada en la Proposición y suavizada como era conveniente en el Escolio.

Proposición LXXI. Escolio. Se piensa en *La Rochefoucauld* leyendo el comienzo de este Escolio; la bella palabra *aucupium* es un nuevo ejemplo de imitación de los cómicos latinos.

Proposición LXXX. Escolio. a) La conexión al texto propuesto por W. Meijer (p. 562) en mi opinión es admisible porque da a la frase más facilidad; de este modo parece que la razón manda a los hombres no hacer nada de acuerdo, no unir sus fuerzas, no tener derechos comunes, a no ser para engañarse los unos a los otros, etcétera.

b) Se observará que a despecho de la diversidad de sus principios. Spinoza y Kant están de acuerdo en no admitir excepción alguna a la regla universal que prohíbe la mentira.

APÉNDICE

Capítulo V. Acepto gustoso la sustitución de *vera* a *rationalis* (p. 568); la vida verdadera consiste en concebir las cosas adecuadamente, en conocerlas con un conocimiento del tercer género; una vida podría ser conforme a la razón sin tener ese carácter, pero no sería plenamente libre en ese caso.

Capítulo VI. Únase a este capítulo el Escolio de la Proposición 68, y véase la nota correspondiente; respecto de la naturaleza humana, véase la nota relativa a la Proposición 10, parte II.

Capítulo VIII. Se debe tomar a los hombres como son, teniendo en cuenta su complexión a naturaleza, sin dejarse, no obstante, dominar por ellos y empleando la firmeza, pero no la severidad. El peligro de la severidad fue indicado frecuentemente por Terencio, entre otras obras, en las *Adelfas* ya citadas y en el *Héautontimorumenos,* de donde está tomado el ejemplo del adolescente abandonando la casa paterna para hacerse soldado.

Capítulo XVII. Se observará que Spinoza considera la asistencia como una función del Estado, sería interesante comparar lo que dice aquí con los principios sentados en materia de asistencia por las asambleas revolucionarias francesas a la terminación del siglo XVIII.

Capítulo XXV. Respecto de la relación de la modestia a humanidad con la ambición y la moralidad, véase, además el pasaje que cita el mismo Spinoza, las Definiciones 43 y 44 de la tercera parte y el Escolio de la Proposición 4 de la quinta (en que hay una llamada al Escolio de la Proposición 31, parte III). La conducta de Spinoza durante su vida, el poco deseo que tuvo siempre de hacer conocer su nombre, hallan su justificación en lo que dice aquí. La expresión *ut disciplina ex ipso habeat vocabulum* está tomada de Terencio *(Eunuco,* v. 263); se puede indicar de pasada que los amigos de Spinoza que publicaron las *Obras Póstumas* alejan este pasaje para explicar la supresión del nombre del autor.

Capítulo XXVIII. Parece que faltan algunas palabras entre la primera y la segunda frase; se comprende, no obstante, sin esfuerzo, que Spinoza pasa de la idea de los servicios mutuos a la de la moneda.

Capítulo XXXII. Por lo que se refiere a las ideas expresadas en este capítulo que sirve de conclusión a la cuarta parte y que trata de la dependencia del hombre con respecto a la naturaleza y de los medios para padecer lo menos posible a causa de esta dependencia, véase, además de numerosos pasajes indicados y comentados anteriormente, la nota relativa a las Proposiciones 1 a 13 de la parte II. Se observará que aun cuando Spinoza se aproxima aquí por su lenguaje al estoicismo, su filosofía es siempre mucho más moderna y de influencia más decisiva que la del Pórtico. La rigidez de la voluntad que debe producir estemos siempre contentos, suceda lo que quiera, no es posible en general; los estoicos forjan una idea falsa del poder del hombre; entre las cosas que dicen no dependen de nosotros y las que creen dependen de nosotros enteramente, trazan una línea de demarcación completamente ficticia. No seremos libres, en el sentido en que ellos lo entienden, hasta que lleguemos a ser por medio del pensamiento dueños de la naturaleza entera; es preciso que al orden *común* que sufrimos sustituyamos un orden *conforme a nosotros,* es decir a la razón (véase el prefacio de la quinta parte).

PARTE V

Prefacio. Spinoza va a tratar de la potencia del alma o de la razón (p. 586, líneas 10 y 11); se observará que la razón no está identificada con la potencia del alma, sino con el alma misma; *mentis seu rationis;* comienza por descartar la doctrina del Pórtico y la de Descartes. Según los estoicos (véase la última nota de la Cuarta parte), la voluntad puede tomar un imperio absoluto sobre las pasiones porque hay cosas que no dependen más que de nosotros; doctrina inadmisible,

puesto que todo está ligado en la naturaleza, y que exaltando el hombre aparentemente, le abate en realidad a los pies del destino. Según Descartes, el alma, distinta del cuerpo, puede llegar a dirigir los movimientos de éste; pero, evidentemente, si el alma pudiese concebir sin el cuerpo y el cuerpo sin el alma, la idea de la unión del alma y del cuerpo no podría deducirse ni de la del alma ni de la del cuerpo y llegaría a ser ininteligible en su aislamiento. Descartes no puede asignar causa alguna *singular* (p. 590, línea 11) a la unión del alma y del cuerpo, como tampoco al alma misma; haciendo de ella una cosa o sustancia distinta, lejos de darle, como fue sin duda su intento, una esencia más perfecta, la hizo inconcebible y despojada de toda eficacia verdadera; la perfección, la virtud o la potencia del alma no consiste más que en la verdad o en la racionalidad de las ideas que forma y de que está formada. El cartesianismo, que dota al alma de un libre albedrío imaginario y la encierra en una especie de aislamiento metafísico conduce rectamente al ocasionalismo. El estoicismo atribuye al hombre un poder que no tiene y es al propio tiempo un fatalismo. Sólo el conocimiento de nuestra verdadera condición, de la naturaleza y de las causas de nuestras pasiones puede emanciparnos. Una afección del alma es una pasión en la exacta medida solamente en que nos es imposible concebirla con claridad y en que, por consecuencia, no es *nuestra*. Hacerla nuestra por medio del pensamiento es arrebatarla todo lo que puede tener contrario a nuestra libertad. Se cometería un error creyendo que en el hombre llegado a ser libre no deben subsistir las pasiones que le han dominado; esto sería olvidar que hay en toda pasión algo de racional, de voluntario y legítimo, como hay en todo error un elemento positivo de verdad. La ciencia más perfecta consistiría en explicarse, complementándolas, las perfecciones que se tienen; la virtud consiste en justificar, uniéndolas unas a otras, las afecciones que dan al alma su individualidad. Emanciparse no es renunciarse, sino ordenarse; la sabiduría es perfección, plena posesión de sí y no sacrificio.

Proposiciones I a XX. Estas veinte primeras Proposiciones hacen conocer los medios de acrecentar la potencia del alma, es decir, de llegar a ser, en lo posible, un ser libre y razonable. Como las pasiones son malas porque nos impiden pensar (cf. Proposiciones 26 y 27, parte IV), nuestro único recurso estriba en hacerlas objeto de pensamiento; esto es posible, porque nada hay en la naturaleza que sea absolutamente irracional; las afecciones del cuerpo pueden ser explicadas científicamente y la física mecanista (la de Descartes convenientemente mejorada) haya aquí su aplicación; por tanto, las afecciones del alma pueden ser concebidas con claridad y por esto mismo pueden ser *reducidas*. Fortalecidos con esta seguridad, podemos, aun cuando nuestro saber sea aún muy incompleto, aplicarnos a disciplinar el cuerpo de manera que no seamos sorprendidos y acrecentar así en una extensa medida la actividad del espíritu.

Proposición 1. Únase a esta Proposición fundamental la nota relativa al Escolio de la Proposición XVII, parte II, en que se recomienda la lectura de la *Carta* 17. Sin una imaginación activa, no es posible educación alguna racional del cuerpo, porque no se trata de encaminarle al cumplimiento maquinal de ciertos trabajos, sino de doblegarle y disciplinarle de tal modo que tome espontáneamente la actitud conveniente en presencia de un peligro aunque sea imprevisto (véase la definición del peligro en el Escolio de la Proposición 69, parte IV). La pedagogía de Spinoza (una frase del *Traité de la Réforme de l'Entendement*, § 5, y muchos pasajes de la *Ética*, en particular el cap. IX del *Apéndice* de la cuarta parte, le muestran preocupado con el problema de la educación) hubiese estado animada, a mi entender, de un espíritu muy moderno; como es evidente por sí mismo, no hubiese profesado el desprecio del cuerpo, no hubiera separado tampoco la vida corporal de la espiritual, hubiera sentado en principio que la cultura de la imaginación, parte muy esencial de la educación de la voluntad, es ante todo una cultura del cuerpo, cultura musical por otra parte más bien que atlética tendiendo a fortificarle y aún más a tornarle fino y delicado puesto que lo que importa no es la fortaleza de los músculos sino la prontitud, la euritmia espontánea de los movimientos.

Proposición IV. Respecto de la moralidad *(pietas),* véase la nota relativa al Escolio de la Proposición 18, parte III.

Proposición X. Escolio. Únase a este Escolio la Proposición 18, parte IV, y véase la nota correspondiente; véanse también los diferentes pasajes de la cuarta parte, en que Spinoza muestra los inconvenientes de la severidad y de la falta de estimación propia, en particular el Escolio de la Proposición 45, el Escolio de la Proposición 63, el capítulo XIII del *Apéndice,* etc.

Proposición XX. Escolio. Se hace notar que en su enumeración de los remedios que deben oponerse a las pasiones, Spinoza no menciona expresamente el efecto bienhechor que tiene sobre nosotros la idea de la universal necesidad (Proposición 6). Quizás se explica esta omisión por el hecho de hallarse esta idea constantemente presente en su espíritu y contenida en todas las demás.

Proposiciones XXI a XL. En esta sección de la *Ética* se expone, a la vez que las propiedades del conocimiento del tercer género y del amor intelectual de Dios, la teoría de la eternidad de las almas llegadas a la beatitud, es decir, a la posesión y al goce de sí mismas.

Por un progreso, acerca de cuya naturaleza hemos tenido ocasión de explicarnos varias veces en estas notas, no un progreso hacia un fin, sino un progreso consistente en una libre producción, Dios toma en el alma humana consciencia de su propia eternidad; al mismo tiempo que es, llega a ser lo que es. Tal es al menos mi interpretación.

Compárese la última mitad de la quinta parte con los capítulos XXVII a XXXVI, parte II, del *Caurt Traité* (poniendo aparte el capítulo XXV

sobre los diablos); como he intentado indicar en las notas del primer volumen, la doctrina del *Caurt Traité* es bastante diferente de la *Ética* y tiene un carácter menos filosófico y más religioso.

Proposición XXXVIII. Las palabras del enunciado *et morten mimus timet* son probablemente una adición hecha más tarde; solamente en el Escolio se demuestra que la muerte es menos de temer.

Proposiciones XLI y XLII. La primera de estas dos Proposiciones expresa la idea de que aunque no hubiese conocimiento alguno de la eternidad del alma, no por eso la moralidad y la religión y todo lo que se relaciona con la firmeza de alma dejarían de ser lo más importante o mejor lo único que importa; esto es evidente por la sola consideración de que la salud vale más que la enfermedad y el ser que el no ser (cf. *Court Traité*, II, cap. XXVI, § 4) La segunda en que puede verse un resumen de toda la doctrina, muestra que la beatitud no es una recompensa que obtener, un fin que perseguir, sino la condición, el estado, puede decirse natural, de un alma sana y libre; pensar es obrar o producir, pensar es un gozo. ¡Dichoso el que piensa! El mundo real es suyo. Las dos últimas Proposiciones de la *Ética* significan que no es admisible ninguna sanción porque para elevarnos a la más alta moralidad, no tenemos que sacrificar nada de lo que es verdaderamente nuestro, como tampoco someternos a una ley contraria al desarrollo de nuestra naturaleza. La libertad se conquista, no se compra; para poseer la vida eterna, decía San Pablo, es preciso *creer* que Jesús es el hijo de Dios; es preciso saber, dice Spinoza, que somos Dios.

TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO*

CONTIENE VARIAS DISERTACIONES, EN LAS QUE SE DEMUESTRA QUE LA LIBERTAD DE FILOSOFAR NO SOLAMENTE ES COMPATIBLE CON LA CONSERVACIÓN DE LA PIEDAD Y CON LA PAZ DEL ESTADO, SINO QUE NO PUEDE SER DESTRUIDA SIN QUE AL MISMO TIEMPO SE DESTRUYAN LA PAZ DEL ESTADO Y LA PIEDAD MISMA.

Así conocemos que vivimos en Dios y que Dios vive en nosotros, porque nos hace partícipes de su espíritu.

JUAN. Ep. I, cap. IV, v. 13.

* Versión española de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, revisada y anotada.

ANÁLISIS

El autor hace preceder su obra de un prefacio, en el cual expone claramente sus propósitos, que, por cierto, resume en el subtítulo: mostrar que la libertad de pensamiento y de palabra en punto a religión y filosofía no es incompatible con el poder del Estado, sino que, a la inversa, es una pieza clave del fecundo desarrollo de éste.

La tesis aquí sustentada y que constituye su filosofía política en nexo con la religión, se fue originando dentro de circunstancias múltiples, de que Spinoza se hace eco en una importante carta dirigida a su amigo Oldenbourg, en octubre de 1665. Allí dice: "Me ocupo en la actualidad de componer un tratado donde expondré mi manera de entender la Sagrada Escritura. Los motivos que me llevan a emprender este trabajo son: *primero,* los prejuicios de los teólogos, prejuicios que representan, a juicio mío, el mayor obstáculo en el estudio de la filosofía. Por ello me esfuerzo en referirlos y en liberar de ellos a hombres un tanto cultivados; *segundo,* la opinión que el vulgo tiene de mí, pues no cesa de acusarme de ateísmo, lo cual me veo obligado a rectificar tanto como me es posible; *tercero,* mi afán de defender por todos los medios la libertad de pensar y de hablar amenazada en este país por el poder concedido a los eclesiásticos."

El *Tratado teológico-político,* consta de veinte capítulos, los cuales pueden ser divididos en tres partes, atendiendo a la materia expuesta. La primera, consagrada a la interpretación bíblica, abarca los doce capítulos iniciales (I-XII). La tercera, capítulos XVI-XX, toca la naturaleza del Estado en sus relaciones con la Iglesia. Los capítulos XIII, XIV y XV, que forman la segunda, son, por un lado, el lazo de unión de las otras dos partes; por otro, empero, constituyen un serio intento de dar las bases de la religión natural.

Con todo, las cuestiones y respuestas dadas por Spinoza, se entrecruzan a lo largo de la obra, como es de suponerse. Tres ideas reiteran la atención del filósofo: a) Autoridad y valor histórico de la Biblia; *b)* El derecho natural en su vínculo con el derecho de la Iglesia; *c)* Esencia, funciones y límites del poder político y potestad de la Iglesia.

Spinoza, como su contemporáneo Ricardo Simón, hace una crítica de la Biblia; lo que significa, por una parte (la parte destructora) descubrir inexactitudes de los relatos, errores cronológicos, revelaciones infundadas; por la otra (la parte constructiva), señalar la importancia moralizadora de ella, en tanto promueve y mantiene los lazos sociales de los hombres mediante preceptos y ceremonias.

El saber filosófico difiere de la fe de las religiones positivas. Dice que, según los teólogos, la Biblia nos trae una revelación proveniente de Dios mismo, Moisés y los Profetas, superior a la razón. La Sagrada Escritura nos da a conocer la verdad sobre todas las cosas: contiene la ciencia universal. Sin embargo, tras el más simple estudio del texto, no es posible dudar que la Escritura está compuesta de trozos de contenido, fechas, estilo e inspiración no congruentes, a menudo muy alejados de los acontecimientos que refieren. Por otra parte, los redactores de la Biblia no son sabios preocupados por buscar la verdad objetiva. "No hablan el lenguaje del entendimiento, sino el de la imaginación. No se dirigen a hombres cultos, sino a gente sencilla que es necesario conmover empleando medios apropiados a sus facultades."

En los dos iniciales capítulos: *De los profetas* (I) y *De las profecías* (II), se ventila ya el tema fundamental de las diferencias entre teología y filosofía. En el capítulo III se prosigue en esta tarea, bien que considerando la cuestión de manera menos general; lo que se hace al preguntar si el don de las profecías fue exclusivo de los hebreos.

La conclusión en torno de lo que es la profecía y su práctica en el mundo, lleva a un nuevo y fundamental pensamiento: tocante a los talentos y la virtud, todas las naciones son iguales. Dios en este punto no tiene preferencias por ninguna nación. Bajo el título *De la ley divina* se ocupa el autor de tal tema (IV).

La ley divina es universal; los ritos cambian de un pueblo a otro. El capítulo V estudia las razones por las cuales se han instituido las ceremonias religiosas al propio tiempo que el valor de las creencias en la tradición. Termina el capítulo señalando para qué hombres son necesarias las reglas del culto y las ceremonias religiosas.

Ello da pie para considerar el tema de los milagros (VI). Un milagro es un hecho contrario al orden universal de la naturaleza. Por ello, es imposible. En el fondo, un milagro es un hecho mal observado o del cual ignoramos su causa. Si realmente se produjera, el orden natural cambiaría y, consecuentemente la esencia de Dios no sería inmutable.

Esta y otras consideraciones llevan a Spinoza a abordar el candente problema de la interpretación de las Escrituras (VII). Al hacerlo, hábilmente, pone en práctica un método filológico e histórico, lo que es válido en parte. La exégesis, por otra parte, ha de llegar a los más de los hombres.

El contenido de los capítulos VII, VIII, IX, X y XI confirman cuanto se dice en el sexto, cuyo alcance toca, a decir verdad, las partes de la obra que hablan de la Biblia. En el octavo se argumenta que el *Pentateuco* y los libros de *Josué*, los *Jueces*, *Ruth*, *Samuel* y los *Reyes*, no son auténticos. También se plantea la cuestión de la autoría de tales libros. En el noveno se examina la intervención de Hezra en ella. En el décimo se continúa el análisis exegético de los otros libros del Antiguo Testamento, y en el decimoprimero llega su turno a los apóstoles.

La crítica de la Biblia como documento histórico, hasta aquí realizada, puede llevar a la equivocada idea de que Spinoza creyera que la palabra de Dios es viciosa, truncada y llena de inexactitudes. No. En el capítulo XII muestra que la verdadera religión está grabada por la mano divina en el espíritu del hombre. La Biblia es una prueba de ello. En otros términos: la palabra de Dios llega a los hombres sin corrupción.

Los siguientes tres capítulos (XIII, XIV y XV), ofrecen una serie de pensamientos, algunos obtenidos de conclusiones precedentes y otros inéditos, fundados en la propia doctrina metafísica del autor, pero todos ellos con la mira de construir su filosofía política. En el decimotercero se manifiesta que cuanto enseña la Biblia acerca de Dios, todo hombre puede confirmarlo viviendo conforme a cierta ley.

La doctrina de la fe y de la verdadera religión es el tema del capítulo XIV. La creencia universal de la fe, y, por tanto, cuanto enseña la Sagrada Escritura emana del siguiente principio: "Existe un Ser Supremo que ama la justicia y la caridad, a quien todos debemos obediencia para lograr la salvación y que precisa adorar por la práctica de la justicia y de la caridad para con el prójimo." Sustancialmente este capítulo trata de fundar filosóficamente la religión natural.

El capítulo XV ve de mostrar que ni la teología ha de ser sierva de la razón, ni la razón sierva de la teología. Tanto los escépticos, que sustentan la última tesis, como los dogmáticos, que se inclinan a la primera, caen en grave error. Siendo filosofía y teología dos campos diferentes, el autor pasa a justificar la autoridad de la Sagrada Escritura.

Como ya quedó dicho, con el capítulo XVI se inicia propiamente la filosofía política. Derecho natural es el conjunto de reglas naturales de cada individuo conforme a las cuales existe y obra. La naturaleza tiene derecho sobre todo lo que puede, ello es, el derecho natural se extiende hasta donde se extiende el poder. También, por naturaleza, el hombre quiere vivir en común con otros hombres. Esta es la fuente del derecho civil. En fin, tal comunidad de vida lleva al origen y fundamento del Estado. El ciudadano cede parte de sus facultades en obsequio del poder social del Estado, que es la comunidad política en la cual arraiga el derecho del gobernante.

Ahora bien, no es posible, por naturaleza, que el hombre, en calidad de ciudadano, ceda todos sus derechos. Hay más: no es necesaria tal cesión total de derechos (XVII). El soberano, como todo hombre, puede sucumbir a pasiones contrarias al buen orden del gobierno. Es obligado entonces que abandone el poder político, cuya justificación reside en la vigencia de los derechos naturales. Una prueba de cuanto se va diciendo, queda clarificada en la historia política de los hebreos. Esta misma historia explica que la época y las condiciones sociales de un pueblo determinan la forma de gobierno, bien que precisa reconocer ciertos principios políticos de carácter general (XVIII).

En el capítulo XIX pondera Spinoza hasta un extremo la importancia del Estado. Sin éste no es dable la vida humana, que es vida en comunidad. La forma del Estado puede variar; es cierto, pero jamás tendrá lugar su disolución. En esto se diferencia de las otras asociaciones humanas. Reconociendo ésta su importancia, se llega a mostrar que al Estado, a través de sus gobernantes, compete incluso el regular culto exterior de la religión, bien que "para ser verdaderamente conforme con la voluntad de Dios, debe arreglarse en vista de la paz del Estado".

Pero otra cosa muy diferente es la potestad de los funcionarios sobre el espíritu del ciudadano. El hombre jamás abdica de su inteligencia y la somete a otro. En el fondo en esta realidad se asientan sus derechos naturales. De ahí el tema y solución del capítulo XX: "En un Estado libre cada cual tiene derecho de pensar lo que quiera y decir lo que piensa."

*

El texto regulativo del *Tratado teológico-político* es el de la primera edición. Es obvio. Las propias pruebas de imprenta de esta edición de la obra, la sola de sus producciones mayores publicada en vida, 1670, bien que sin su nombre, fueron revisadas por el mismo Spinoza. Únicamente las faltas de imprenta, no advertidas por el autor, han sido corregidas posteriormente.

PREFACIO DEL AUTOR

Si los hombres fueran capaces de regirse constantemente por una regla preconcebida; si constante las favoreciera la fortuna, tendrían el alma libre de supersticiones. Mas como suelen hallarse en situaciones tan difíciles que les imposibilitan adoptar solución alguna racional; como casi siempre fluctúan entre el temor y la esperanza, por bienes que no saben desear moderadamente, su espíritu está siempre abierto a la más exagerada credulidad. Vacilan en la incertidumbre; el menor impulso les mueve en mil rumbos diferentes, y a su inconstancia se agregan las fatigas del temor y la esperanza. Por lo demás, observadle en otras situaciones y le hallaréis confiado en el porvenir, lleno de orgullo, y jactancioso.

Hechos son esos que, en mi concepto, nadie ignora, aunque es verdad que los hombres suelen vivir ignorantes de sí mismos. Nadie, repito, ha podido ver los hombres sin observar que, cuando prósperos viven, se jactan todos, aun los más ignorantes, de tan grande sabiduría, que les rebajaría recibir un consejo. Sorpréndeles la adversidad; hállanse indecisos; piden consejo a cualquiera, y por absurdo, frívolo e irracional que sea, síguenle ciegamente. Pronto y al menor indicio vuelven a esperar mejor porvenir o a temer mayores males. Si mientras les domina el temor ocúrreles incidente que recuerda un bien o un mal ya pasados, auguran inmediatamente que el porvenir les será propicio, o que les será funesto, y cien veces engañados por el éxito, no dejan nunca de creer en presagios buenos y malos. Si presencian algún fenómeno extraordinario y admirable, dicen que el tal prodigio es prueba de la ira divina, del enojo del Eterno; y entonces, al no orar ni hacer sacrificios llámanlo impiedad esos hombres, guiados por la superstición, y que lo que es religión ignoran. Quieren que toda la naturaleza sea cómplice de su delirio y, fecundos en ridículas ficciones, la interpretan de mil maravillosos modos.

Por donde se ve que los hombres más dados a toda clase de superstición son también los que más desmedidamente apetecen bienes completamente inseguros; apenas vislumbran un peligro, como no pueden socorrerse, imploran el divino auxilio con lágrimas y oraciones; a la razón (en efecto impotente para trazarles segura ruta al vano objeto de sus deseos) la llaman ciega, y a la humana sabiduría cosa inútil; pero los delirios de la imaginación, los sueños, todo género de extravagancias y puerilidades, son a sus ojos respuestas con que Dios satisface sus deseos. Dios detesta a los sabios. No en nuestro espíritu, sino en

las fibras de los animales grabó sus decretos. El idiota, el loco, el ave, son los seres que anima con su hálito, los que nos revelan el porvenir.

En tal exceso de delirio, lanza el temor a los hombres. La verdadera causa de superstición, lo que la conserva y entretiene es, pues, el temor. Si las pruebas que he dado no satisfacen y sí se quieren ejemplos particulares, citaré a Alejandro, que no fue supersticioso ni recurrió a los magos, hasta que a las puertas de Susa, su suerte le inspiró temores (Vid. Quinto Curcio, lib. V, capítulo IV). Una vez vencido Darío cesó de consultar con los adivinos hasta que la defección con los bactrianos, la persecución de los scitas y el dolor de su herida, que le obligó a guardar cama, vinieron a despertar nuevamente el terror en su espíritu. "Entonces, dice Quinto Curcio, se sumió otra vez en las supersticiones, vanos juguetes del espíritu humano; y lleno de una fe ciega en Aristandro, le ordenó hacer sacrificios para inquirir el resultado de sus asuntos." Otros infinitos ejemplos pudiera citar y probar evidentemente que la superstición no entra sino con el miedo en el corazón humano, y que todos esos objetos de una vana adoración no son más que fantasmas, obra de un alma tímida en que la tristeza lleva al delirio; y, finalmente, que los adivinos sólo han gozado crédito durante las grandes calamidades de los imperios, siendo entonces especialmente temibles para los reyes. Pero como todos esos ejemplos son perfectamente conocidos, no creo necesario insistir más en este punto.

De esta explicación que he dado sobre las causas de la superstición resulta: que todos los hombres están naturalmente sujetos a ella (digan cuanto quieran los que en ella ven la huella de la idea confusa que de la divinidad tienen todos los hombres). Resulta también que debe ser en extremo variable e inconstante, como todos los caprichos del espíritu humano, y todos sus movimientos impetuosos; y, finalmente, que solos la esperanza, el odio, la cólera y el fraude pueden hacerla subsistir, puesto que no viene de la razón, sino de las pasiones, y de las pasiones más fuertes. Así, pues, cuanto más fácil es a los hombres caer en todo género de supersticiones, tanto más difícil es para ellos persistir en una sola. Agréguese a esto que el vulgo siempre igualmente miserable nunca puede vivir tranquilo, siempre corre a las cosas nuevas que aún no le han engañado, y esa inconstancia ha sido la causa de tantas guerras y tan grandes tumultos. Porque como ya hemos demostrado, y discretamente observa Quinto Curcio, "*no hay medio más eficaz que la superstición para gobernar la muchedumbre*". Y ved aquí lo que bajo apariencias de religión lleva a los pueblos ya a adorar a los reyes como a dioses, ya a detestarlos como azote de la humanidad. Para obviar ese mal se ha cuidado mucho de rodear de grande aparato y culto pomposo a toda religión falsa o verdadera, para darle constante gravedad y producir en todos un profundo respeto; lo que, dicho sea de paso, ha hecho que entre los turcos toda discusión sea un sacrilegio, y lo que ha llenado el espíritu individual de tantas preocupaciones que no dejan sitio en él a la razón ni aun a la misma duda.

Pero si el gran secreto del régimen monárquico y su principal interés consisten en engañar a los hombres, disfrazando bajo el hermoso nombre de religión al temor de que necesitan para mantenerlos en la servidumbre, de tal modo, que crean luchar por su salvación cuando pugnan por su esclavitud; y que lo más glorioso les parezca ser el dar la sangre y la vida por servir al orgullo de un tirano, ¿cómo es posible concebir nada semejante en un estado libre, ni qué cosa más deplorable que propagar en él tales ideas, puesto que nada más contrario a la libertad general que cohibir con prejuicios o de cualquier otro modo el libre ejercicio de la razón individual? En cuanto a las sediciones que se suscitan bajo el pretexto de religión, proceden todas de una sola causa: de querer arreglar por leyes lo propio de la especulación, y por ende de mirar las opiniones como crímenes y castigarlas como atentados. Pero no a la salud pública se inmolan víctimas, sino al odio y crueldad de los perseguidores. Que si el derecho del Estado se limitase a *reprimir los actos dejando impunes las palabras*, fuera imposible dar a tales alteraciones el pretexto del interés y del derecho del Estado, y las controversias no llegarían a sediciones.

Habiéndome cabido en suerte vivir en una república en que cada uno dispone de perfecta libertad para adorar a Dios a su modo, y en que nada es más caro a todos ni más dulce que la libertad, he creído hacer una cosa, acaso de cierta utilidad, demostrando que la libertad de pensar, no solamente puede conciliarse con la conservación de la paz y la salud del Estado, sino que no puede destruirse sin destruir al mismo tiempo la paz del Estado y la piedad misma. Este principio trato de fundar en el presente tratado. Mas para ello he juzgado necesario disipar ante todo ciertos prejuicios, restos los unos de nuestra antigua esclavitud, fundados en la religión, y otros fundados en el derecho de los poderes soberanos. Vemos, en efecto, a ciertos hombres con extremada licencia entregarse a toda clase de maniobras para apropiarse la mayor parte de ese derecho, y, bajo el velo de religión extraviar al pueblo, aún no bien curado de la antigua superstición pagana, de la obediencia de los poderes legítimos, a fin de sumergir nuevamente todas las cosas en la esclavitud. ¿Qué orden seguiré en la exposición de estas ideas? Esto es lo que en breves palabras voy a decir inmediatamente; pero ante todo, quiero explicar los motivos que me han determinado a escribir.

Sorprendióme muchas veces ver hombres que profesan la religión cristiana, religión de amor, de bondad, de paz, de continencia, de buena fe, combatirse mutuamente con tal violencia, y perseguirse con saña tan fiera que más hacen distinguida su religión por éstos que por los otros caracteres antes enumerados. Que a tal extremo han llegado las cosas, que nadie puede distinguir un cristiano y un turco, un judío y un pagano si no es por la forma exterior y el vestido, por saber qué iglesia frecuenta, por conocer su adhesión a tal o cual sentimiento, o por seguir la opinión de tal o cual maestro. Mas en cuanto

a la práctica de la vida, no veo entre ellos ninguna diferencia. Al indagar la causa de este mal, hallé que principalmente procede de mirar como ventajas materiales las funciones del sacerdocio, las dignidades y los deberes de la iglesia; y de que el pueblo cree que toda la religión estriba en los honores tributados a sus ministros. Así se han introducido tantos abusos en la Iglesia; así se ha visto a los hombres más ínfimos animados de prodigiosa ambición apoderarse del sacerdocio, trocar en ambición y sórdida avaricia el celo por la propagación de la fe, convertirse el templo en teatro donde no se oye a doctores eclesiásticos sino a oradores que se cuidan muy poco de instruir al pueblo, y mucho de hacerse aplaudir por él, cautivándole con la doctrina común, enseñándole novedades y cosas extraordinarias que sorprenden su admiración. De ahí esas disputas, envidias y odios implacables que el tiempo no puede borrar. No es de admirar después de esto que sólo haya quedado de la antigua religión el culto exterior (que más es adulación que homenaje a Dios), y que la fe no sea hoy más que prejuicios y credulidades. Y ¡qué prejuicios, Dios mío! Prejuicios que a los hombres racionales los transforman en brutos, privándoles del libre ejercicio de su razón, discernir lo falso de lo verdadero, que parecen forjados deliberadamente para extinguir y sofocar la antorcha de la razón humana. La piedad y la religión se han convertido en un cúmulo de misterios absurdos, y resulta que los que más desprecian la razón, que los que rechazan al entendimiento acusándole de corrompido en su naturaleza, son, raro prodigio, justamente los que se dicen más iluminados por la divina luz. Pero en verdad, si tuvieran un solo destello de la tal, no se inflarían con ese orgullo insensato; aprenderían a honrar a Dios con mayor prudencia, y se distinguirían por sentimientos, no de odio, sino de amor; finalmente, no perseguirían con tanta animosidad a los que no participan de sus opiniones, y si en efecto no les preocupara su fortuna, sino la salvación de sus adversarios, sólo piedad tendrían para ellos. Es verdad, lo confieso, que admiran los profundos misterios de la Escritura, pero no sé que hayan enseñado nunca otra cosa que las especulaciones de Platón y Aristóteles, y a ellas acomodaron la Escritura temiendo acaso pasar por discípulos de los paganos. No les bastó incurrir en los sueños insensatos de los griegos; quisieron ponerlos en boca de los profetas, lo que demuestra que no ven la divinidad de la Escritura sino al modo de las gentes que sueñan; y cuando más se estarían en las profundidades de la Escritura, más atestiguan que no es fe lo que les infunde, sino extremada complacencia. Prueba de ello es que parten siempre (cuando comienzan la explicación de la Escritura y la indagación de su verdadero sentido), del principio de que la Escritura es siempre verídica y divina. Esto es lo que debiera resultar del examen severo de la Escritura bien comprendida; de suerte, que toman por regla de interpretación de los libros sagrados, lo que

estos mismos libros enseñarían bastante mejor que todos sus inútiles comentarios.[1]

Una vez consideradas en conjunto todas estas cosas, a saber: que la luz natural no solamente aparece despreciada, sino que muchos la condenan como fuente de impiedad; que las ficciones humanas pasan por revelaciones divinas, y la credulidad por fe y, finalmente, que controversias de los filósofos suscitan en la Iglesia y en el Estado las pasiones más ardientes, de donde nacen los odios, las discordias y las sediciones que son su consecuencia, sin hablar de un sinnúmero de males que fuera muy largo enumerar, me propongo hacer un examen nuevo en la Escritura, y llevarle a cabo con espíritu libre y sin prejuicios, teniendo cuidado de no afirmar nada ni reconocer nada como doctrina santa, sino lo que la misma Escritura claramente enseña. Con el auxilio de esta regla me he formado un método para interpretar los libros sagrados, y una vez en posesión de este método,[2] me propongo esta cuestión primera: ¿Qué es la profecía? ¿Cómo se reveló Dios a los profetas? ¿Por qué los escogió Dios? ¿Acaso porque tenían sublimes ideas de Dios y de la naturaleza, o solamente en razón de su propiedad? Resueltas estas cuestiones, fácil me será establecer que la autoridad de los profetas no tiene verdadero peso sino en lo que toca a la práctica de la vida y a la virtud. En todo lo demás, sus opiniones carecen de verdadera importancia. Inmediatamente me he preguntado por qué a los hebreos se les llamó elegidos de Dios. Y convencido de que esto únicamente significa que Dios les había escogido una región en que pudieran vivir cómoda y seguramente, deduje también que las leyes inspiradas por Dios a Moisés no son otra cosa sino el derecho particular de la nación hebraica, el cual, por consiguiente, sólo a los judíos puede aplicarse, y al cual tampoco ellos mismos se hubieran sometido sino por la duración de su imperio. Quise luego saber si por la Escritura se infiere que el espíritu humano está naturalmente corrompido, y por esto indagué si la religión católica, es decir, la ley divina revelada por los profetas y apóstoles a todo el género humano, es diferente de la que nos descubre la ley natural. Esto me llevó a preguntar si los milagros son opuestos a la naturaleza, y si nos enseñan la existencia de Dios y la Providencia con mayor certeza y claridad que las cosas que comprendemos clara y distintamente por sus causas naturales. Y como en los milagros de que habla la Escritura nada encontré que no esté de acuerdo con la razón o que la repugne; y como veo además que los profetas no han referido sino cosas muy triviales y al alcance de todo el mundo, que solamente las explicaron por determinados motivos y que las embellecieron con su estilo para llevar el ánimo del vulgo a la devoción, llegué a esta conclusión: que la Sagrada Escritura deja a la razón en completa libertad; que nada tiene de común con la filosofía, y que una y otra deben sostenerse por los medios que les son más adecuados. Para demostrar este principio de un modo irrecusable y resolver a fondo la cuestión, demuestro

cómo debe interpretarse la Escritura, y que todo el conocimiento que da de las cosas espirituales debe estar en ella misma y no en las ideas que nos da la razón natural. Inmediatamente hago conocer el origen de las preocupaciones que el pueblo se ha forjado (el pueblo siempre entregado a la superstición y que prefiere las reliquias de los tiempos antiguos a la misma eternidad), al adorar los libros sagrados y no la palabra divina. Demuestro inmediatamente que el Verbo de Dios no ha revelado un cierto número de libros, sino únicamente esta idea sencilllísima en que se resuelven todas las divinas inspiraciones de los profetas: que hay que obedecer a Dios con puro corazón, es decir, practicando la caridad y la justicia. Pruebo después que esta enseñanza ha sido dada por los apóstoles y profetas a cuya inteligencia el Verbo divino se manifestaba por su boca, y que fue así para que ellos la recibiesen sin sorpresa ni alteración. Reconocidos así los fundamentos de la fe, vine a concluir que la revelación divina no tiene más objeto que la obediencia; que, por consiguiente, es distinta del conocimiento natural, así por su objeto como por sus bases y sus medios; que, por lo tanto, nada tienen entre sí de común; que cada una de ellas puede, sin dificultad, reconocer los derechos de la otra, sin que por eso sea su dueña ni su sierva.

Mas como son tan diferentes entre sí y en su espíritu todos los hombres; como el uno acata opiniones que el otro rechaza, y como éste se ríe de lo que a aquél infunde religiosa veneración, vine, en conclusión, a determinar que debe dejarse el juicio individual en libertad completa, y que entienda cada uno la religión como le plazca y que no juzgue de la impiedad o piedad de los demás sino por sus obras. Así, todos podrán obedecer a Dios con espíritu libre y puro, y solamente tendrán algún valor la caridad y la justicia.

Así patentizado que la ley divina y revelada deja a todos en completa libertad, llegué a la otra parte de la cuestión, es decir, a demostrar que esta misma libertad, acaso otorgada sin perjuicio para la paz del Estado ni los derechos del soberano, y lo que es más aún, que no puede atentarse contra ella ni destruirla, sin que peligre la paz pública y el Estado padezca. Para fundamentar esta demostración, parto del derecho natural de cada uno que no tiene más límites que los de sus deseos y su poder; y demuestro que, según el derecho natural, nadie está obligado a vivir a merced de otro, y que, lejos de eso, cada uno es el defensor constante de su propia libertad. Nadie puede ceder este derecho primitivo, sino a condición de transferir a otro el poder que él tiene de defenderse, de donde resulta que este derecho pasa íntegro a las manos de aquel a quien se confía su particular derecho de vivir libre y de defenderse. Por consiguiente, los que ocupan el poder tienen un derecho absoluto sobre todas las cosas; son los únicos depositarios del Derecho y de la libertad, y los demás hombres no deben obrar sino por sus propias voluntades. Mas como nadie puede privarse del poder de defenderse, so pena de abdicar su dignidad, deduzco, final-

mente, que nadie puede despojarse en absoluto de su derecho natural, y que, por consiguiente, los súbditos conservan siempre ciertos derechos que no pueden quitárseles sin gravísimo peligro para el Estado y que les son concedidos por los soberanos ya en virtud de tácito consentimiento, ya por estipulación expresa. Paso después a la república de los hebreos para demostrar cómo y por qué autoridad comenzó la religión a tener fuerza de ley, y de paso me extendí a otras muchas cosas, que me parecieron dignas de esclarecimiento. Demuestro, finalmente, que los soberanos son los depositarios e intérpretes, no solamente del derecho civil, sino también del derecho sagrado; que a ellos únicamente compete decidir lo que es justicia y lo que es injusticia, piedad o impiedad; y concluyo, que para guardar este derecho del mejor modo posible y conservar la tranquilidad del Estado, deben permitir a cada uno que piense lo que quiera y diga lo que piense.

Tales son, lectores filósofos, los objetos que propongo a vuestras meditaciones; creo que os satisfarán la excelencia y utilidad de la obra y de cada uno de sus capítulos; algo dejo por decir, pero no quiero que este Prólogo forme un libro. Sé de antemano que en lo fundamental, en lo principal, me entiendo con los filósofos. Respecto a los demás, no me esforzaré mucho recomendándoles mi tratado; tampoco tengo grandes esperanzas de agradarles; sé cuán arraigados están en su espíritu los prejuicios sembrados por la religión, sé qué tan imposible es librar al vulgo de la superstición como del miedo; sé, finalmente, que la constancia del vulgo es la tenacidad, y que no la razón, sino la pasión arrebatada, es el regulador de sus alabanzas y desprecios. No invito, pues, al vulgo, ni a los que de sus pasiones participan, a leer este Tratado; deseo que le olviden antes que interpretarle con su ordinaria perversidad puesto que no ha de redundarles provecho buscar en él la ocasión de dañar y atormentar a los amantes de la filosofía. Debo exceptuar, sin embargo, una cuestión: la convicción en que están todos esos a quienes me refiero, de que la filosofía es sierva de la teología; creo que en este punto habrá de serles muy útil la lectura de esta obra.

Por lo demás, como habrá muchos que no tengan tiempo ni ganas de leer mi Tratado, debo advertir aquí, como ya lo hice al final de la obra. que nada he escrito que no someta de buen grado al examen de los soberanos de mi patria. Si juzgan alguna de mis frases contraria a las leyes de mi país y a la pública utilidad, desde ahora la retiro. Sé que soy hombre y que pude engañarme, pero me atrevo a decir que he hecho cuanto he podido para no engañarme y para conformar ante todo mis escritos con las leyes de mi patria, con la piedad y las buenas costumbres.

Capítulo Primero

DE LA PROFECÍA

Profecía o revelación es el conocimiento cierto de una cosa revelada a los hombres por Dios. Profeta es quien interpreta las cosas reveladas, a todos aquellos que no pudiendo tener un conocimiento cierto de ellas, sólo pueden conocerlas por la fe. Entre los hebreos, efectivamente, al profeta se le llama *nabi*, es decir, orador intérprete; en la Escritura designa exclusivamente al intérprete de Dios, según puede verse en el *Éxodo* (cap. VII, vers. I), donde Dios dice a Moisés: *Y he aquí que te constituyo Dios de Faraón, y Aarón tu hermano será tu profeta.* Como si dijera: Puesto que Aarón al interpretar a Faraón las palabras que pronuncies hará el papel de profeta, tú serás en cierto modo el Dios de Faraón, es decir, el que respecto a él haga el papel de Dios.

Trataremos de los profetas en el capítulo II, aquí solamente hablamos de la profecía, y de la definición expuesta podemos ya concluir que el conocimiento natural puede también llamarse profecía, porque todas las cosas que sabemos por la luz natural dependen completamente del conocimiento de Dios y de sus eternos secretos; mas como ese conocimiento natural apoyado en los fundamentos comunes de la razón humana le poseen todos, el vulgo hace de él muy poco caso. El vulgo, en efecto, busca siempre lo raro y sobrenatural, y desdeña los dones que a todos dio la naturaleza. Por eso apenas se nombra el conocimiento profético, excluye al conocimiento natural, aunque tenga igual derecho que otro cualquiera a llamarse divino. En efecto, nos fue dictado por la naturaleza de Dios, en tanto que de ella participa la nuestra, y por los decretos divinos; sólo difiere del conocimiento que todos llaman divino, en que este último excede los límites que a aquél le contienen, y no puede tener su causa en la naturaleza humana considerada en sí misma. Mas el conocimiento natural, bajo el punto de vista de la certeza que siempre implica, y de la fuente de que emana, Dios en nada cede al conocimiento profético; a no ser que se suponga (lo cual sería desvariar, que no pensar) que los profetas tuvieron un cuerpo humano, y no un alma humana, y por consiguiente, que su conciencia y sus sensaciones fueron totalmente diversas de las nuestras.

Pero aunque la ciencia natural sea divina, no se sigue de aquí que los que la enseñan sean por ello profetas, porque no tienen ninguna ventaja que les eleve sobre los demás hombres, ni enseñan sino lo

que cualquiera puede saber y comprender sin el auxilio de la fe, con tanta seguridad y certeza como ellos mismos.

Así, pues, supuesto que nuestra alma, sólo porque contiene en sí objetivamente la naturaleza de Dios y de ella participa, es capaz de formar ciertas nociones que le explican la naturaleza de las cosas y le enseñan el uso que debe hacer de la vida, podemos decir que el alma humana, considerada en sí misma, es la primera causa de la revelación divina, porque como ya hemos observado que todo lo que concebimos clara y distintamente es la idea de Dios, la naturaleza es quien nos lo revela y dicta, no por palabras, sino de modo mucho más excelente y perfectamente adecuado a la naturaleza de nuestra alma; y acerca de este punto ruégoles que se sometan a la experiencia a todos cuantos han probado la certeza del entendimiento. Mas como mi principal objeto es tratar de cuanto se refiere a la Escritura, no adelantaré más de lo que ya he dicho sobre la luz natural, y paso inmediatamente a examinar otras causas o medios de que Dios se vale para revelar a los hombres las cosas superiores al conocimiento natural, y las que no lo son, porque nada se opone a que Dios comunique a los hombres por otros medios lo que puedan llegar a conocer por las luces naturales.

Ante todo, hay que observar que no puede sobre este punto decirse nada que no esté tomado de la Escritura. ¿Qué decir, en efecto, sobre cosas superiores a nuestro entendimiento, sino lo dictado por los profetas o lo consignado en sus escritos? Y como hoy no tenemos, que yo sepa, profetas, réstanos únicamente examinar los libros sagrados que nos dejaron los antiguos profetas; sin embargo, nos imponemos prudentemente una condición: la de no establecer nada por nosotros sobre este punto, ni atribuir a los profetas cosa que claramente no resulte de sus propias manifestaciones.

Una observación esencial debemos hacer de antemano: los judíos nunca mencionan causas medias o particulares. Por religión, por piedad, o por devoción, siempre recurren a Dios. La ganancia que les redunda su comercio es un regalo de Dios; experimentan un deseo porque Dios manda en su corazón; conciben una idea porque Dios les ha hablado. No es, pues, verosímil que haya profecía o conocimiento sobrenatural, siempre que la Escritura dice que Dios habló; es necesario que el hecho de la revelación divina esté expresamente marcado o que resulte de las circunstancias de la narración.

Basta recorrer los libros sagrados para reconocer que todas las revelaciones de Dios a los profetas se han cumplido por palabras, por figuras o de ambos modos. Estos modos eran: o reales, o extraños a la imaginación del profeta que veía las figuras o escuchaba las palabras, o imaginarios, puesto que la imaginación del profeta estaba de tal modo dispuesta, que le parecía escuchar palabras articuladas o ver signos.

La voz de que Dios se sirvió para revelar a Moisés la ley que quería dar a los hebreos, era una voz verdadera; así resulta de las palabras del Éxodo (cap. XXV, vers. 22): *Y allí me encontrarás y te hablaré*

desde el sitio que hay entre los dos querubines. Lo que prueba perfectamente que Dios hablaba a Moisés con una voz verdadera, puesto que hallaba a Dios dispuesto a hablarle allí donde él quería escucharle. Por lo demás, demostraré inmediatamente que esa voz reveladora de la ley ha sido la única voz real.

Me inclino a creer que la voz con que Dios llamó a Samuel era verdadera por las palabras siguientes: *Dios se apareció a Samuel en Shilo y se le manifestó por su palabra*. Lo que equivale a decir que la aparición de Dios a Samuel no fue más que una manifestación por la palabra; en otros términos, que Samuel oyó a Dios que le hablaba. Pero como es indispensable establecer alguna diferencia entre la profecía de Moisés y la de los demás profetas, debe también admitirse que la voz que oyó Samuel era una voz imaginaria, sobre todo si se considera que se parecía a la voz de Helí que Samuel oía constantemente, pues habiéndole Dios llamado tres veces, Samuel creyó que Helí le llamaba. Abímelech oyó también una voz, pero imaginaria, según el Génesis: *Y Dios le dijo en sueños*, etcétera. Luego no pudo representarse a Dios sino en sueños, es decir, cuando nuestra imaginación está más dispuesta a dar realidad a lo que carece de ella.

Respecto a las palabras del Decálogo, es opinión de algunos judíos que Dios no las pronunció efectivamente, sino que durante un ruido confuso, que no hubiera dejado oír palabra alguna articulada, fue cuando los israelitas concibieron estas leyes, por la penetración de su inteligencia. Según la diferencia que hay entre el Decálogo del *Éxodo* y el del *Deuteronomio*, y teniendo en cuenta que Dios no habló más que una vez, he creído en alguna ocasión que el *Decálogo* no contiene las palabras de Dios, sino un conjunto de preceptos. Pero a menos de violentar el sentido de la Escritura, es preciso convenir en que los israelitas oyeron una voz articulada y verdadera porque se dice expresamente (*Deuteronomio*, cap. V, vers. 4): *Dios os ha hablado cara a cara*, etc., a la manera que dos hombres mediante el cuerpo comunican sus pensamientos.

Parece, pues, mucho más conforme con el sentido de la Escritura pensar en que Dios creó una voz corporal y se sirvió de ella para revelar el Decálogo. En el capítulo VIII de este tratado, se demuestra por qué difieren entre sí, en palabras y pensamientos, estos dos Decálogos. Esto no disipa la dificultad, porque no se opone mucho a la razón pensar que una cosa creada por Dios como cualquier otra pueda expresar real o verbalmente la esencia o la existencia de Dios y representar personalmente a Dios diciendo: *Yo soy Jehovah tu Dios*, etcétera. Indudablemente, cuando unos labios pronuncian estas palabras: *he comprendido*, nadie se imagina que los labios son los que han comprendido, sino el espíritu. Mas como la boca del que habla se reduce a su naturaleza y de ella participa, y como aquel a quien se dirige había de antemano comprendido la naturaleza del entendimiento, fácil le es comprender el pensamiento del que habla juzgando

que es un hombre como él. Pero no me explico que hombres que de Dios no conocían más que el nombre, y que deseaban hablarle para convencerse de su existencia, hallasen la satisfacción de su deseo en una criatura que dijo: yo soy Dios, puesto que esta criatura no tenía con Dios más relaciones que cualquier otra, ni representaba su naturaleza. Yo pregunto: si Dios hubiera dispuesto los labios de Moisés o los de un animal cualquiera de tal modo que pronunciase estas palabras: yo soy Dios, ¿hubiera esto convencido a los israelitas de la existencia de Dios?

Por otra parte, la Escritura parece afirmar expresamente que Dios habló a los hebreos, puesto que sólo para esto descendió del cielo al Sinaí, y puesto que no solamente le oyeron hablar los hebreos, sino que pudieron verle los principales de la nación (*Éxodo*, capítulo XXIV). Porque hay que notar que la ley fue revelada a Moisés, y que era una ley a la cual nada podía agregarse ni quitarse, y era como su derecho patrio, y que esa ley no enseña en ningún artículo que Dios sea incorpóreo, informe e irrepresentable, sino que hay un Dios que en él debe creerse y a él adorarse, y que para evitar la idolatría prohibió sus representaciones o imágenes. Porque como los judíos no habían visto la figura de Dios, tampoco podían compararle con nada; y adorando a Dios bajo esta falsa imagen, hubieran ocupado su pensamiento con ella y no con Dios, de suerte que a ella hubieran rendido los homenajes y el culto que sólo a Dios se le deben. En realidad, la Escritura dice que Dios tiene figura, puesto que dice que Moisés en el momento que oyó hablar a Dios le miró, y aunque no tuvo la dicha de verle, vio sin embargo un poco de su parte posterior.

Tengo la convicción de que esta narración oculta algún misterio, y me reservo hablar extensamente de ella más adelante, cuando exponga los pasajes de la Escritura que marcan los medios de que Dios se ha servido para revelar a los hombres sus decretos.

Que la revelación no se ha hecho sino por imágenes resulta evidente del libro I de los *Paralipomenos*, capítulo XXII, en que Dios manifiesta su cólera a David por un ángel que empuña una espada. Otro tanto ocurre con Balaam. Y aunque Maimónides,[1] y otros con él, se han imaginado, estas cosas y todas las demás en que se habla de la aparición de los ángeles, como la de Abraham cuando iba a inmolar su hijo y otras, son narraciones de sueños, porque es imposible ver naturalmente un ángel, esta explicación es un artificio de los que a todo trance quieren hallar en la Escritura las alucinaciones de Aristóteles y sus propias extravagancias, lo cual me parece soberanamente ridículo.

Por imágenes, sin más realidad ni fundamento que la imaginación del profeta reveló Dios a Josué su grandeza futura.

Por imágenes y palabras reveló Dios a Josué que lucharía por los hebreos, mostrándole un ángel espada en mano al frente del ejército, lo que ya le había manifestado verbalmente un ángel. Por figuras conoció Isaías (y así lo dice en el cap. VI), que la providencia de Dios abandonaba al pueblo; representóse a Dios tres veces santo sobre un trono

elevadísimo, y a los israelitas ahogados a gran profundidad en un diluvio de iniquidades y encenagados en el fango de sus crímenes. Esto le hizo comprender el miserable estado de aquel pueblo, y se le revelaron así las calamidades futuras tan claramente como si se las hubieran explicado. Otros muchos ejemplos análogos puedo citar, pero no lo hago, pues juzgo que todo el mundo los conoce.

Pero la confirmación más clara de todo lo hasta aquí expuesto, se halla en un texto de los *Números* (cap. XII, vers. 6, 7 y 8) que dice: *Si hay entre vosotros algún profeta de Dios, me revelaré a él en visión* (es decir, por figuras y geroglíficos, puesto que de la profecía de Moisés se dice que es una visión sin geroglíficos); *le hablaré en sueños* (es decir, sin palabras reales, sin voz verdadera). *Pero no es así como habló con Moisés; le habló cara a cara* y *no por enigmas, y ve la faz de Dios.* En otros términos, Moisés me ve y habla conmigo sin sobresalto y como con un igual, según puede verse en el *Éxodo* (cap. XXXIII, vers. 17). Está, pues, fuera de toda duda que los demás profetas no oyeron nunca su verdadera voz, lo cual se confirma en el *Deuteronomio* (cap. XXXIV, vers. 10). *Nunca hubo profeta en Israel que conociera a Dios frente a frente como Moisés;* lo cual debe entenderse no del rostro sino de la voz, puesto que Moisés tampoco vio la faz de Dios. (*Éxodo*, cap. XXXIII.)

No he hallado en la Escritura que Dios se haya servido de más medios que de éstos para comunicar con los hombres y, por consiguiente, no puede imaginarse ni admitirse ningún otro. Y aunque sea fácil comprender que Dios puede comunicar inmediatamente con los hombres, puesto que sin intermedio alguno corporal comunica su esencia a nuestra alma, no es menos cierto, sin embargo, que para comprender un hombre por la fuerza sola de su espíritu, verdades no comprendidas en los primeros principios del conocimiento humano, ni de posible deducción de éstos, debiera tener un alma superior. y más perfecta que la nuestra.

Tampoco creo que nadie llegara jamás a alcanzar un grado eminente de persona, excepto Jesucristo a quien se revelaron inmediatamente sin palabra ni visiones los decretos divinos que llevan el hombre a la salvación. Dios se manifestó, pues, a los apóstoles, mediante el espíritu de Jesucristo, como lo había hecho con Moisés, por una voz aérea; por eso puede decirse que la voz de Cristo, como la que oyó Moisés, era la voz de Dios. En igual sentido puede decirse que la sabiduría de Dios, entiéndase sobrehumana sabiduría, se revistió de nuestra naturaleza en la persona de Jesucristo, y que Jesús es el camino de la salvación.

Debo advertir aquí que no pretendo sostener ni refutar las opiniones de ciertas iglesias acerca de Jesucristo; porque, confieso francamente que no las comprendo. Todo lo que hasta aquí he sustentado lo deduje de la Escritura, porque nunca he leído que Dios se hubiera aparecido a Cristo o habládole, sino que Dios se manifestó por Jesucristo a los apóstoles y que es la vía de la salvación; y que, finalmente,

Dios no dio la antigua ley inmediatamente sino por la mediación de un ángel, etc. De suerte que si Moisés habló con Dios cara a cara como un hombre con su igual (es decir, mediante los cuerpos), Jesucristo comunicaba con Dios alma con alma.

Digo, pues, que nadie, excepto Jesucristo, recibió revelaciones divinas ajenas a la imaginación, es decir, mediante palabras o imágenes; y que así, para profetizar, no era necesario tener un espíritu más perfecto que el de los demás hombres, sino una imaginación más viva, como demostraré con mayor claridad en el capítulo próximo. Trátase de examinar lo que las Sagradas Letras entienden por estas palabras: el Espíritu de Dios que descendió sobre los profetas; y los profetas hablaron según el espíritu de Dios. Para esto habremos de investigar en primer término el significado de la palabra hebrea *ruagh,* que el vulgo traduce por *espíritu.*

Ruagh, en su sentido natural, significa, como es sabido, *viento,* y aunque tiene otras muchas significaciones, todas se refieren a ésta, porque se usa para significar: 1º El soplo, como en el salmo CXXXI, vers. 17: *"Así no hay espíritu en su boca."* 2º La respiración, como en Samuel (I, cap. XXX, vers. 12): *"Y el espíritu vino a él"*, es decir, respiró. 3º El valor y la fuerza, como en Josué (cap. II, vers. 2): *"Y ningún hombre conservó el espíritu";* como también en Ezequiel (cap. II, vers. 2): *"Y me volvió el ánimo y pude sostenerme en pie."* 4º La virtud y la aptitud, como en Job (cap. XXXII, vers. 9): *"Y seguramente en todos los hombres hay espíritu"*, es decir, no debe buscarse la ciencia únicamente en los ancianos, porque en mi concepto depende de la virtud y capacidad particular de cada hombre; asimismo en los *Números* (cap. XVIII, vers. 18): *"Este hombre en quien el espíritu reside."* 5º La intención del ánimo, como en los *Números* (capítulo XIV, vers. 34): *"Porque tuvo otro espíritu"*, es decir, otro pensamiento, otra intención. Del mismo modo en los *Proverbios* (cap. I, vers. 23): *"Yo os diré mi espíritu"*, esto es, mi intención. En este mismo sentido se toma también para significar la voluntad, el designio, el apetito, el movimiento anímico, como en *Ezequiel* (cap. I, vers. 12): *"Iban donde tenían espíritu de ir"*, es decir, voluntad de ir. Lo mismo en *Isaías* (cap. XX, vers. 1): *"Y vuestras empresas no vienen de mi espíritu"*, y más adelante (capítulo XXIX, vers. 10): *"Porque Dios difundió sobre ellos el espíritu* (el deseo) *de dormir."* Y en los *Jueces* (cap. VIII, vers. 3): *"Y entonces su espíritu* (el movimiento de su ánimo) *se suavizó."* Igualmente en los *Proverbios* (cap. XVI, vers. 32): *"El que doma su espíritu* (su apetito) *vale más* que el que conquista una ciudad." Más adelante (capítulo XXV, vers. 27): *"Hombre que no reprime su espíritu."* Y en *Isaías* (cap. XXXIII, vers. 11): *"Vuestro espíritu es un fuego que os consume."* Finalmente, la palabra *ruagh,* en cuanto significa el ánimo, sirve para expresar todas las pasiones del alma y todas sus cualidades como *espíritu alto* para expresar el orgullo; *espíritu bajo* para la humildad; *espíritu malvado* por el odio y la melancolía; *espíritu bueno* por la dulzura. Se dice también: un *espíritu de*

envidia, un *espíritu* (es decir, apetito) *de fornicación,* un *espíritu de sabiduría, de consejo, de fuerza,* es decir, espíritu sabio, prudente, fuerte (porque en hebreo nos servimos de sustantivos más que de adjetivos), una virtud de sabiduría, de consejo, de fuerza. Dícese también: *un espíritu de benevolencia,* 6º Esta palabra significa también el alma como en el *Eclesiastés* (III, 19): "*El espíritu* (el alma) *es igual en todos los hombres y siempre se vuelve a Dios.*"·Y 7º Finalmente, las partes del mundo (por los vientos que de diversos lados soplan), y también las partes de una cosa cualquiera relativas a estas diferentes regiones (Vid. *Ezequiel,* capítulo XXVII, vers. 9, cap. XLII, vers. 16, 17, 18, 19 etc.)

Observemos ahora que una cosa se refiere a Dios y se llama cosa de Dios cuando corresponde a la naturaleza de Dios y es como una parte suya, como *el poder de Dios, el ojo de Dios.* 2º Cuando está en el poder de Dios y obra según su voluntad; así se llama al cielo *el cielo de Dios,* porque son el carro y la morada de Dios: en igual sentido se llama a la Asiria el *azote de Dios,* y a Nabucodonosor el *servidor de Dios,* etc. 3º Cuando está consagrada a Dios, como el *templo de Dios,* el *Nazareno de Dios,* el *pan de Dios,* etc. 4º Cuando nos la revelaron los profetas, y no la luz natural, y así se llama *ley de Dios* a la ley de Moisés. 5º Cuando quiere expresarse el más alto grado de excelencia de una cosa, como las *montañas de Dios,* es decir, las más elevadas montañas; un *sueño de Dios,* es decir, muy profundo; y en este sentido debe entenderse a Amós (cap. IV, vers. 11), cuando en boca de Dios pone este lenguaje: "*Os he destruido como la destrucción de Dios a Sodoma y Gomorra;* destrucción de Dios equivale aquí a destrucción famosa, porque no puede entenderse de otro modo siendo Dios el que habla. También se llama ciencia de Dios a la ciencia natural de Salomón, es decir, ciencia divina, ciencia extraordinaria. Los salmos hablan también de los *Cedros de Dios* para expresar su elevación prodigiosa. En *Samuel* (XI, 7), para indicar un temor extremado se dice: "*Y un temor de Dios cayó sobre el pueblo.*" Así referían los judíos a Dios todo lo que era superior a su alcance, y todo aquello cuyas causas naturales ignoraban entonces. Llamaban a la tempestad *amenazador discurso de Dios;* a los truenos y relámpagos *flechas de Dios,* porque se imaginaban que Dios tiene a los vientos encerrados en cavernas que llamaban los tesoros de Dios, diferenciándose en esto únicamente de los paganos en que en lugar de Eolo era Dios el dueño de los vientos. Por esta razón se llama a los milagros *obras de Dios,* lo que quiere decir, cosas maravillosas, puesto que todas las cosas naturales son obras de Dios, y no existen ni se desarrollan sino por el poder de Dios. Debe, pues, tomarse al salmista en este sentido cuando a los milagros de Egipto los llama efectos del poder de Dios, lo que quiere decir que los hebreos que no esperaban nada semejante, habiendo encontrado en los más extremados peligros un medio de salvación quedaron sobrecogidos de admiración ante él.

Así, pues, supuesto que se llama obras de Dios a las obras extraordinarias de la naturaleza, y árboles de Dios a los que alcanzan prodigiosa elevación, no es de admirar que el Génesis llame hijos de Dios a hombres de gran fuerza y colosal estatura, aunque impíos, ladrones y libertinos. Es costumbre antigua de judíos y de paganos la de referir a Dios todo lo que a un objeto cualquiera le da carácter de excelencia y superioridad. Así leemos que Faraón, apenas oyó la interpretación del sueño dijo a José que en él vivía el espíritu de Dios. Otro tanto dijo Nabucodonosor a Daniel. Nada más frecuente entre los latinos que el decir de una obra artística: "esto está hecho de mano divina", lo que también pudiera traducirse en hebreo (como saben perfectamente los hebraizantes): *Esto está hecho de manos de Dios.*

Se ve, pues, que fácilmente se comprenden e interpretan los pasajes de la Escritura en que se trata del Espíritu de Dios. Porque el *espíritu de Dios* y el *espíritu de Jehovah* no significan más en ciertos sitios que viento furioso, muy seco, funesto; así en *Isaías,* capítulo XL, vers. 7: *"Y un espíritu de Jehovah sopló sobre él"*, es decir, un viento seco y funesto; y en el *Génesis,* cap. I, vers. 2: *"Y el viento de Dios"*, es decir, viento muy violento, *"sopló sobre las aguas"*. Espíritu significa también gran valor. Así al valor de Gedeón y al de Sansón se le llama en la Sagrada Escritura *espíritu de Dios,* es decir, corazón intrépido y dispuesto a todo. Y en este sentido, a una virtud o fuerza extraordinaria cualquiera se le llama *espíritu* o *virtud de Dios* (como en el *Éxodo,* capítulo XXXI, vers. 3): *"Y te llenaré* (Betzaléel) *de un espíritu de Dios"*, es decir, como la Escritura misma lo explica, de una inteligencia y destreza sobrenaturales.

Lo mismo con *Isaías* (cap. XI, vers. 2): *"Y el espíritu de Dios descansará sobre él"*, es decir, según el uso de la Escritura y las explicaciones que el mismo Isaías da un poco más adelante, espíritu de sabiduría, de consejo, de fuerza, etc. A la melancolía de Saúl se le llama *mal espíritu de Dios,* es decir, melancolía profunda; porque los siervos de Saúl que llamaban a su melancolía una melancolía de Dios, fueron precisamente los que le aconsejaron que hiciera venir un músico que pudiera distraerle tocando la lira; lo que demuestra que por melancolía de Dios entendían una melancolía natural. Finalmente, el espíritu de Dios significa el alma o la inteligencia del hombre, como en *Job* (cap. XXXVII, vers. 3): *"Y el espíritu de Dios estaba en mis entrañas"*, aludiendo a lo que se escribe en el Génesis, a saber: que Dios infundió en el hombre un alma viva. Así, Ezequiel, profetizando a los muertos les dijo (cap. XXXVII, vers. 14): *"Os daré mi espíritu y viviréis"*, es decir, os devolveré la vida. En este sentido debe entenderse a *Job* (cap. XXXIV, vers. 14): *"Cuando Dios quiera llamará a sí su espíritu y su soplo"*, es decir, la vida que nos dio; y el *Génesis* (cap. VI, vers. 3): *"Mi espíritu no razonará ya* (o no gobernará) *en el hombre porque es carne"*, es decir, el hombre no volverá a regirse sino por los instintos de la carne y no por las decisiones de la razón que le he dado

para discernir el bien del mal. Igualmente en los *Salmos* (ps. LI, vers. 12, 13): "*Cread en mí un corazón puro ¡oh Dios! y renovad en mí un espíritu recto* (es decir, una voluntad bien dirigida); *no me apartéis de vuestra presencia, ni me quitéis el espíritu de vuestra santidad.*" Entonces se creía que los pecados reconocían por causa única a la carne porque el espíritu no aconseja nunca más que el bien; por eso invoca el salmista al auxilio divino contra los apetitos de la carne, y ruega al Dios santo le conserve el alma que le dio. Es digno de observación que la Escritura representa por lo regular a Dios bajo la imagen del hombre, atribuyéndole alma, espíritu, pasiones, cuerpo y respiración para proporcionarse a la grosería del vulgo, y el *espíritu de Dios* es en los libros sagrados como el alma de Dios, su espíritu, sus pasiones, su fuerza, el hálito de su boca. Así, leemos en *Isaías* (cap. XL, versículo 13): "*¿Quién dispuso el espíritu de Dios?*" es decir, su alma, lo cual significa: ¿Quién sino el mismo Dios pudo determinar su alma a querer lo que quiere? Y en el capítulo LXIII, vers. 10: "*Y abrumaron de amargura y tristeza el espíritu de su santidad.*" Véase por qué *espíritu de Dios* suele tomarse por ley de Moisés, la cual en efecto expresa la voluntad de Dios. Así se lee en *Isaías* (cap. id., vers. 11): "*¿Dónde está el que puso entre ellos el espíritu de su santidad?*", es decir, la ley de Moisés como resulta de todo el contexto del discurso; y en *Nehemías* (cap. IX. vers. 20): "*Y les disteis vuestro buen espíritu para hacerlos inteligentes.*" El profeta habla aquí del tiempo de la ley, y acude a las palabras de Moisés en el *Deuteronomio* (cap. IV, vers. 6): "*Porque es* (la ley) *vuestra ciencia, vuestra prudencia*", etc. También en el salmo CXLIII, versículo 11: "*Vuestro espíritu bueno me llevará a un país unido*"; es decir, vuestra voluntad que nos fue revelada, nos guiará por el camino recto. *Espíritu de Dios* significa asimismo, según queda dicho, el soplo de Dios, lo cual se atribuye a Dios en el sentido grosero que le da en la Escritura alma, inteligencia y cuerpo, como en el salmo XXXIII, vers. 6. *Espíritu de Dios* se toma también por el poder, la fuerza y la virtud de Dios, como en *Job* (cap. XXXIII, vers. 4): "*El espíritu de Dios me hizo*", esto es, su virtud, su poder, o si queréis mejor su voluntad. Porque también dice el salmista en su lenguaje poético que los cielos se hicieron por orden de Dios, y que todo el ejército de los astros es obra de su espíritu o del soplo de su boca (esto es, de su voluntad, expresada en cierto modo por un soplo). Lo mismo en el salmo CXXXIX, vers. 7, donde se dice: "*¿A dónde iré* (para estar) *lejos de tu espíritu? ¿A dónde huiré* (para estar) *lejos de tu presencia?*" Es decir, según la sucesión del discurso en que el salmista desarrolla este pensamiento: ¿A dónde puedo ir para escapar a tu voluntad y a tu presencia? Finalmente, espíritu de Dios se emplea en los libros santos para expresar los afectos de Dios, su bondad y su misericordia, como en *Miqueas* (cap. II, vers. 7): "*¿El espíritu de Dios* (es decir, su misericordia) *ha disminuido y se practican esos malos pen-*

samientos?" Asimismo en *Zacarías* (cap. IV, versículo 7): *"No por un ejército, no por la fuerza, sino únicamente por mi espíritu"*, esto es, por la misericordia divina. Creo que en este sentido igualmente debe entenderse al mismo profeta (cap. VII, versículo 12): *"Y usaron de astucia en su corazón para desobedecer la ley y las órdenes que Dios les comunicó por boca de los primeros profetas."* Entiendo también de este modo a *Ageo* (cap. II, vers. 5): *"Y mi espíritu* (mi gracia) *está entre vosotros. No temáis."* En cuanto al pasaje de Isaías (cap. XLVIII, versículo 16): *"Y ahora el señor Dios y su espíritu me han enviado"*, puede entenderse por el alma, la misericordia de Dios o su voluntad revelada por la ley, porque dice: "Desde el *principio* (desde que vine a vosotros para anunciaros la cólera de Dios y su sentencia contra vosotros) *no he hablado en términos oscuros; mas apenas lo fue* (pronunciada) *vine* (como atestiguó en el cap. III); *pero ahora soy mensajero de alegría, y la misericordia de Dios me envía a vosotros para celebrar vuestra libertad."* Puede, repito, entenderse, la voluntad de Dios revelada por la ley, es decir, el profeta vino a advertirles según la orden de la ley, expresada en el *Levítico* (cap. XIX, vers. 17). Y los advirtió al modo, y según las condiciones que usaba Moisés. Finalmente, termina como Moisés, predicándoles su libertad. Sin embargo, la primera explicación es la que más conforme me parece con la Escritura.

Para venir a nuestro objeto, por toda la discusión precedente se ve lo que debe entenderse por estas frases de la Escritura: *El espíritu de Dios fue dado a los profetas; Dios esparció su espíritu entre los hombres; los hombres están llenos del espíritu de Dios, del Espíritu Santo.* Todo esto significa únicamente que los profetas se distinguían por una virtud singular y sobrenatural, porque practicaban la virtud con superior constancia y, finalmente, porque percibían el alma, la voluntad o los designios de Dios. Hemos demostrado, efectivamente, que este espíritu en hebreo puede significar el alma y los designios del alma; y por eso a la ley que expresa los designios de Dios se le llama espíritu o alma de Dios. La imaginación de los profetas, en tanto que los designios de Dios se revelaban por ella, podía, pues, llamarse el alma de Dios, y en este sentido decir que los profetas tenían el alma de Dios. Mas aunque el alma de Dios y sus secretos designios estén grabados también en nuestra alma, y percibamos en este sentido el alma de Dios (hablando como la Escritura), sin embargo, como el conocimiento natural es común a todos los hombres, tiene menos valor a sus ojos, como queda explicado; sobre todo para los hebreos que se jactaban de ser superiores a los mortales, y por consiguiente despreciaban a los demás hombres y a la ciencia que les era común con ellos. Finalmente, pasaban los profetas porque tenían el espíritu de Dios, porque los hombres ignorantes de las causas del conocimiento profético tenían gran admiración por él, y atribuyéndole al mismo Dios como todo lo extraordinario, dábanle el nombre de conocimiento divino.

Ahora podemos afirmar sin escrúpulo que los profetas no conocían lo que Dios les revelaba sino mediante la imaginación, es decir, mediante palabras o imágenes verdaderas o fantásticas. No hallando en la Escritura otros modos de revelación, no podemos suponerlos. Ahora bien, ¿a cuál de las leyes naturales han obedecido estas revelaciones? Confieso que lo ignoro. Pudiera decir, y no sería el único, que todo pasó por voluntad divina, pero esto sería hablar y no decir nada. Porque equivaldría a aplicar la naturaleza de una cosa particular por algún término trascendental.[2] Todo se hizo por el poder de Dios, y como el poder de la naturaleza no es más que el mismo poder de Dios, síguese de aquí que no conocemos el poder de Dios en tanto que ignoremos las causas naturales de las cosas. Hay, pues, un absurdo grosero en recurrir al poder de Dios cuando ignoramos la causa natural de una cosa, es decir, el poder mismo de Dios. Para nuestro designio no es necesario señalar la causa del conocimiento profético, porque hemos advertido expresamente que nos limitaríamos aquí a examinar sus principios en la Escritura Sagrada, con el fin de sacar de ellos cómo haríamos con datos naturales ciertas consecuencias, sin meternos a indagar de dónde han venido estos principios, lo cual para nada nos interesa.

Así, pues, puesto que los profetas percibieron por la imaginación las revelaciones divinas, resulta de aquí que su facultad perceptiva se extendía mucho más allá de los límites de su entendimiento, porque mayor número de ideas puede formarse con palabras e imágenes que con los principios sobre que reposa todo conocimiento natural.[3]

Claramente se ve también por qué percibieron los profetas y enseñaron todas las cosas por parábolas y de un modo enigmático, expresando corporalmente las cosas espirituales, pues todo esto conviene admirablemente a la naturaleza de la imaginación. Ahora no podrá admirarnos que la Sagrada Escritura y los profetas hablen en términos tan oscuros o impropios del espíritu o del alma de Dios, como en los *Números*, capítulo XI, vers. 17; en el libro primero de los *Reyes*, cap. XXII, vers. 2, etc., que Miqueas nos represente a Dios sentado; que Daniel le describa como un anciano vestido de blanco; Ezequiel como una llama, y que los discípulos de Cristo le vieran en figura de paloma, los apóstoles como lenguas de fuego, y Pablo, cuando su conversión, como un gran luminar; porque todo esto está en perfecta armonía con lo que de Dios y de los espíritus suele pensarse en vulgares imágenes. Por otra parte, la imaginación versátil e inconstante y el don de profecía, no estaba constantemente vinculado en los profetas, porque no era muy común sino bastante escaso, quiero decir, dado a pocos hombres, y en éstos ejercíase con algunas intermitencias. Y siendo esto así, debemos preguntar ahora: ¿de dónde vino a los profetas la certeza que tenían sobre cosas que percibían ellos, no por princi-

pios ciertos sino por la imaginación? Y cuanto acerca de tal asunto se diga débese preguntar a la Escritura misma, puesto que de tales objetos, repito, no tenemos ciencia alguna verdadera, y no podemos explicarlos por sus causas primeras. Veamos qué nos enseña la Sagrada Escritura sobre la certeza de los profetas. Éste será el asunto del capítulo siguiente.

CAPÍTULO II

DE LOS PROFETAS

De lo expuesto en el capítulo anterior resulta que los profetas no tuvieron un espíritu superior al de los demás hombres, sino únicamente mayor fuerza de imaginación. Esto es también lo que la Sagrada Escritura nos enseña. Es cierto que Salomón aventajó a todos los demás en sabiduría, pero no lo es que tuviera el don de profecía. Hernán, Derda y Kalchol eran hombres de profunda erudición, y sin embargo no eran profetas, mientras que hombres incultos y groseros, y aun mujeres como Agar, la esclava de Abraham, gozaron don de profecía. Esto se halla en perfecta armonía con la experiencia y la razón. Los hombres de gran imaginación son los menos adecuados para las funciones del entendimiento puro; y recíprocamente los que gozan de brillante inteligencia tienen un poder imaginativo más templado, más dueño de sí mismo, y cuidan de sujetarla para que no se mezcle en las operaciones intelectuales. Es, pues, un error crasísimo, buscar la filosofía y el conocimiento de las cosas naturales y espirituales en los libros de los profetas, y puesto que el espíritu del tiempo actual, la filosofía, y la índole de las cosas me invitan a ello, voy a demostrar completamente este principio sin que me importen nada los clamores de la superstición, enemiga mortal de cuantos gustan de la verdadera ciencia y viven racionalmente. Sí, es verdad que ha llegado el caso, de que hombres que no tienen idea de Dios, ni le conocen sino por las cosas creadas, cuya causa le es desconocida, no se avergüencen de acusar de ateísmo a los filósofos. Pero sea lo que quiera, y para proceder metódicamente, voy a demostrar que las profecías han variado no solamente según la imaginación de cada profeta y su temperamento especial, sino también según las particulares opiniones que cada uno profesaba. De donde en conclusión afirmo, que el don de profecía nunca dio a los profetas mayor instrucción que la que ya tenían, y que extensamente me propongo explicar más adelante. Mas antes quiero tratar de la certeza de los profetas, pues así lo exige el asunto, y además, resuelta esta cuestión, podré mediante ella llegar a la conclusión de que antes hablé.

Como la imaginación pura y simple no lleva consigo la certeza de las ideas claras y distintas, para tener seguridad de las cosas que nos imaginamos es necesario que a la fantasía acompañe el raciocinio. Por consiguiente, la profecía no lleva consigo la certeza, porque depende como hemos demostrado de la imaginación exclusivamente; de

donde resulta que los profetas no estaban seguros de la revelación divina por la misma revelación divina, sino por ciertos signos, como puede verse en el *Génesis* (cap. XV, vers. 8), donde Abraham, después de escuchar la promesa que Dios le hacía, le pidió una señal de ella. Seguramente creía en Dios y tenía fe en su promesa, pero quería estar seguro de que Dios efectivamente se la hacía. Con mayor evidencia se ve esto en Gedeón: "*Dame,* dijo al Señor, *alguna prueba o señal de que eres tú quien me habla.*" (Vid. *Jueces,* cap. VI, vers. 17). Dios dijo también a Moisés: "*Y sírvate esto como señal de que yo te envío.*" Ezequías, que sabía perfectamente que Isaías era profeta, le pidió a pesar de todo una señal de la curación que le predecía. Todo lo cual demuestra que los profetas tuvieron siempre algo que los garantizaba de cuanto imaginaron proféticamente, y por esto Moisés (*Deuteronomio,* cap. XVIII, vers. últ.), manda a los judíos que pidan a los profetas un signo, esto es, la predicción de un acontecimiento que inmediatamente haya de verificarse. Bajo este respecto, el conocimiento profético es inferior al conocimiento natural, que no necesita signos, y naturalmente envuelve la exactitud. Por lo demás, esta certeza de los profetas no era matemática sino moral, y para decirlo me fundo en la Sagrada Escritura.[1] Moisés ordena, en efecto, que se castigue con pena capital al profeta que quiera enseñar nuevos dioses, aunque confirme su doctrina con signos y milagros (*Deuteronomio,* cap. XIV), porque dice que Dios también autoriza esos signos y milagros para tentar a su pueblo, y así también se lo advirtió Jesucristo a sus discípulos (*San Mareo,* cap. XXIV, vers. 24). Ezequiel llega más allá, y dice en buenas palabras (cap. XVI, vers. 8), que Dios engaña muchas veces a los hombres con falsas revelaciones: "*Y cuando un profeta* (se trata de un profeta falso) *aparece* y *os dirige alguna palabra, soy yo quien os envía ese profeta.*" Y este testimonio aparece confirmado por el de Miqueas sobre los profetas de Achab. (*Reyes,* lib. I, cap. XXII. versículo 21.)

Por más que todos estos pasajes parecen indicar que la profecía y la revelación son cosas muy dudosas tenían sin embargo una grandísima seguridad, porque Dios nunca engaña a los justos y a los elegidos; mas, según el antiguo proverbio citado por Samuel (I, capítulo XXIV, vers. 13), y lo que demuestra claramente la historia de Abigaíl, Dios se sirve de los buenos como instrumentos de su bondad, y de los malos como de medios e instrumentos de su cólera, lo cual confirma con mayor claridad el testimonio de Miqueas anteriormente citado, porque aunque Dios hubiera resuelto engañar a Achab, se sirvió para esto de los falsos profetas y descubrió la verdad al profeta piadoso, sin prohibirle en manera alguna predecirla. Pero con todo, no es menos cierto que la seguridad de los profetas era puramente moral, y ninguno, como la Escritura enseña, podía declararse justo ante Dios, ni jactarse de ser instrumento de su misericordia. David mismo se vio impulsado por la cólera de Dios a hacer el recuento de su pueblo, por más que la Escritura en muchos pasajes rinde culto a

su piedad. Toda la certeza de los profetas estaba, pues, fundada en tres cosas: 1º En la extremada viveza análoga a la que en sueños desplegamos, con que se imaginaban las cosas reveladas. 2º En que tenían un signo para confirmar la inspiración divina. Y 3º En que su alma era justa y sólo por el bien sentía indignación. Aunque la Escritura no siempre menciona el signo, es de creer que los profetas tuvieran siempre alguno, porque la Escritura, como se ha indicado varias veces, suele no mencionar todas las circunstancias y condiciones de las cosas, pues las supone ya conocidas suficientemente. Agréguese a esto, que de buen grado concedemos, que los profetas nada tuvieron que predecir que no estuviera en la ley de Moisés, y no necesitaban signos, pues allá estaba la Escritura para confirmar sus palabras. Por ejemplo, la profecía de Jeremías sobre la ruina de Jerusalén estaba confirmada por las de otros profetas y por las amenazas de la ley, y por tanto no necesitaba de signos. Ananías, que por el contrario profetizaba contra el sentir de los demás profetas la próxima restauración de la ciudad, tenía absoluta necesidad de un signo, pues en otro caso se hubiera dudado de su profecía hasta verla confirmada por los hechos.

Puesto que la certeza que los signos daban a los profetas no era una certeza matemática (como la que resulta de la necesidad de la percepción de la cosa percibida), sino puramente moral, y como los signos no tenían más objeto que persuadir al profeta, síguese de aquí que estos signos debieron ser proporcionados a las condiciones y capacidad de cada uno, de tal suerte que un signo que hubiera dado a tal profeta perfecta seguridad de su profecía, hubiera dejado en la incertidumbre a otro de opiniones diferentes, y de aquí que hubiera para cada profeta un signo particular. Otro tanto pasaba a cada profeta con la revelación que variaba según la disposición de su temperamento. su imaginación y sus opiniones. Si por temperamento el profeta era de alegre humor, no le revelaba más que victorias, paz y todo lo que conduce al hombre a la alegría, pues los temperamentos de esta clase no suelen imaginar más que cosas de esta índole. Si el profeta era triste, predecía guerras, suplicios y todo género de desgracias; y de este modo, según que el profeta era de carácter dulce, irritable, severo, compasivo, etc., así era más a propósito para tal o cual clase de revelación. También las disposiciones de la imaginación eran en los profetas causa de variedad. Si su imaginación era brillante comunicaba con Dios en un estilo elevado; si confusa lo hacía en confusas palabras; y así, finalmente, según las diferentes imágenes que se le aparecían. Cuando era hombre del campo, hablaba de bueyes y vacas; si de guerra, de generales y ejércitos; si cortesano, de tronos y cosas por el estilo. Finalmente variaban la profecía las opiniones del profeta. A los magos, que creían en imaginaciones de astrólogos, el natalicio de Cristo le anunció una estrella aparecida en Oriente. A los augures de Nabucodonosor, en las entrañas de las víctimas se les reveló la destrucción de Jerusalén, y el rey la conoció también por los oráculos y por

las flechas que disparó al aire sobre su cabeza. A los profetas que creían en la libertad humana y en su poder natural, Dios se les revelaba como indiferente al porvenir e ignorante de las acciones futuras de los hombres, cosas todas que vamos a demostrar sucesivamente por la Sagrada Escritura.

El primer punto de nuestra doctrina lo establece Eliseo *(Reyes,* libro IV, cap. III), que para profetizar a Jehoram pidió un arpa y no pudo percibir la voluntad de Dios hasta que la música cautivó sus sentidos, y después predijo a Jehoram y sus aliados felicísimos acontecimientos, que antes no había podido anunciar irritado contra Jehoram, pues harto sabido es que los que están encolerizados contra una persona no pueden predecir para ella sino cosas desagradables. Algunos, han pretendido que Dios no se revela a hombres tristes e irritados; pero tal opinión es quimérica, porque Dios reveló a Moisés irritado contra Faraón el espantoso exterminio de los primogénitos *(Éxodo,* cap. XI), y lo hizo sin el concurso de ningún instrumento músico. Dios también reveló el porvenir a Caín furioso. A Ezequiel se le reveló la obstinación de los judíos, mientras que impaciente en su miseria se hallaba profundamente irritado su espíritu *(Ezequiel,* capítulo III). Jeremías, con el corazón dolorido y cansado inmensamente de la vida, profetizó las desgracias de Jerusalén, y por causa de su tristeza no quiso consultarle Josías, y prefirió una mujer que, por su femenina condición, parecía más a propósito para conocer la misericordia de Dios *(Paralipomenos,* libro II, cap. XXXV). Miqueas nunca predijo nada bueno a Acab, aunque otros profetas verdaderos lo hicieron *(Reyes,* lib. I, cap. XX), sino que por el contrario le predijo males para toda su vida (véase *Reyes,* lib. I, cap. XXII, y todavía con mayor claridad en los *Paralipomenos,* lib. II, cap. XVIII). En conclusión, los profetas tenían según su temperamento mayor o menor disposición para tal o cual clase de revelaciones.

El estilo de las profecías variaba con el grado de elocuencia de cada profeta. Las profecías de Ezequiel y de Amós, cuyo estilo tiene alguna rudeza, carecen de la elegancia de las de Isaías y Nadum.

Sería interesante para los que conocen el hebreo examinar detenidamente y comparar entre sí algunos capítulos de diferentes profetas en sitios donde hablan del mismo asunto, lo cual haría más patente la diferencia de su estilo. Por ejemplo, el cap. I de Isaías, hombre cortesano, con el V del rústico Amós. Pudieran también compararse el orden y pensamientos de la profecía escrita a Edom por Jeremías (capítulo XXIX), con el orden y pensamientos de Hobadías. Otra comparación que pudiera hacerse es la de Isaías (caps. XL y XLIV), con Oseas (caps. VIII y XIII). Y lo mismo con los restantes profetas. Si todo esto quiere pesarse, seguramente deduciremos que Dios carece de estilo particular, y que según el grado de instrucción y el alcance del profeta a quien inspira, es elegante o grosero, lacónico o prolijo, severo o confuso.

Las representaciones proféticas y los geroglíficos variaban igualmente aun representando siempre una misma cosa, porque cuando la gloria de Dios abandonó el templo, no se apareció igual a Isaías que a Ezequiel. Pretenden los rabinos que estas representaciones fueron iguales entre sí, sino que Ezequiel, hombre grosero, las ha referido con tales circunstancias. Semejante explicación me parece completamente artificial, a menos que los rabinos hayan recogido una tradición segura del hecho, lo que no creo. En efecto, Isaías vio serafines con seis alas, y Ezequiel vio animales de cuatro patas; Isaías vio a Dios con vestiduras y sobre un trono regio, y Ezequiel le vio como una llama.

Es indudable que ambos le vieron como se lo permitió su imaginación. Las representaciones variaban, no solamente de naturaleza, sino también de grados de claridad. Las de Zacarías fueron tan oscuras, según su propia narración, que él mismo sin explicación fue incapaz de comprenderlas; y Daniel, ni aun con explicac6n pudo comprender las suyas.

Mas esta oscuridad no debe atribuirse a dificultades inherentes a la revelación misma, porque se trataba de cosas puramente humanas que sólo por ser futuras excedían a las facultades del hombre; además la imaginación de Daniel era más profética en el sueño que en la vigilia, lo cual se hace patente al principio de su visión, donde Daniel está tan horrorizado que desespera de sus propias fuerzas. Esta debilidad de imaginación y esta falta de energía hicieron tan oscuras sus visiones, que ni aun con explicación pudo comprenderlas. Debe observarse que las palabras oídas por él fueron como queda probado, completamente imaginarias; lo cual explica muy bien que, dada la turbación de su espíritu, no pudiera imaginárselas sino muy oscuras, y por tanto nada pudiera comprender en ellas. Los que dicen que no entraba en los designios de Dios revelarle claramente las cosas, no se han fijado en las palabras del ángel que dice expresamente (cap. X, versículo 14), *"vine para hacer comprender a Daniel lo que en lo sucesivo ocurrirá a su pueblo"*. Esta profecía pareció entonces oscura porque no se encontró persona de imaginación tan robusta que pudiera revelarlo con mayor claridad. Finalmente, al profeta a quien Dios reveló que arrebataría a Elías empeñado en persuadir a Eliseo de que Elías estaba en paraje donde fácilmente podrían encontrarle, lo cual demuestra que no habían comprendido la revelación que Dios les hiciera.

Inútil es que me detenga a demostrar esto con mayor extensión, porque precisamente si de la Sagrada Escritura resulta alguna cosa indudable, es que Dios no concedía en igual grado el don de profecía a todos los profetas.

Respecto a que las profecías han variado con la instrucción del profeta y sus opiniones, a que éstos tuvieron opiniones diversas y aun contrarias, y muchísimos prejuicios (hablo aquí de las cosas puramente especulativas, porque las relativas a la probidad y a las costumbres son muy diferentes), voy a examinarlo con mayor curiosidad

y detenimiento, porque lo creo de gran consecuencia y porque pretendo deducir de ello que las profecías no han aumentado la instrucción de los profetas, sino que los dejaron con todos sus prejuicios: de donde se sigue que en manera alguna debemos considerarnos por las profecías enlazados a cosas puramente especulativas.

Es admirable la precipitación con que suele decirse que los profetas sabían cuanto humanamente puede saberse. Y aunque la Sagrada Escritura nos demuestra muchas veces que los profetas ignoraban bastantes cosas, es preferible para algunos decir que en esos pasajes la Sagrada Escritura se contradice, a conceder que los profetas ignoraban alguna cosa, o torturar el texto para hacerle decir lo que no dice. Así suele tratarse a la Escritura, porque en vano se intentaría deducir ninguna cosa si las más claras se suponen oscuras e ininteligibles o se interpretan arbitrariamente. ¿Hay algo más claro, por ejemplo, que la opinión de Josué y acaso del escritor de su historia, sobre el movimiento del Sol alrededor de la Tierra, la inmovilidad de ésta, y la detención de aquél en su marcha? Sin embargo, muchas personas que no quieren conceder esto lo interpretan alterándolo completamente; otros con más filosofía, sabiendo que la Tierra se mueve y el Sol no, esto es, no se mueve alrededor de la Tierra, han empleado todas sus fuerzas en leer esta doctrina en la Escritura a despecho de la Escritura misma. Yo verdaderamente admiro a estos comentaristas, pero me atrevería a preguntarles si hay obligación de creer que el soldado Josué fue un gran astrónomo, y si este milagro no ha podido serle revelado, o si no pudo permanecer más tiempo sobre el horizonte la luz del Sol sin que Josué conociera la causa. Por mi parte encuentro ambas hipótesis igualmente ridículas, y prefiero pensar, lo declaro abiertamente, que Josué ignoró la causa de esa detención de la luz y que creyó como todos los que le rodeaban, que el Sol verificaba un movimiento diurno alrededor de la Tierra, que aquel día se había detenido un poco y que a eso se debió la prolongación de aquel día, sin observar que en aquella época del año la gran cantidad de hielo que había (vid. *Josué*, cap. X, vers. 11), pudo producir una extraordinaria refracción, o que ésta pudo obedecer a cualquier otra circunstancia que no nos incumbe determinar. Así el signo de retrogradación de la sombra del Sol se reveló a Isaías según sus alcances, esto es, por la retrogradación del Sol, porque también él creía que el Sol se mueve y la Tierra permanece, y ni aun en sueños había oído hablar de los perihelios. Esto no debe despertar ningún escrúpulo, porque la señal pudo aparecer, e Isaías hacer la predicción al rey sin que el profeta supiera la causa verdadera del hecho.

Otro tanto diré de la construcción de Salomón si efectivamente fue revelada por Dios, quiero decir que todas las medidas del templo le fueron reveladas según su talento y opiniones. En manera alguna debemos creer que Salomón fue matemático, y nos parece muy natural que ignorase la razón de la circunferencia al diámetro y con el vulgo

de los obreros creería que era de tres a uno. Y si se nos objeta que no comprendemos el texto de los *Reyes* (lib. I, cap. VII, vers. 23), entonces no sabemos qué es lo comprensible en la Escritura, puesto que la construcción del templo se refiere sencillísimamente y como relato puramente histórico. ¿Acaso se dirá que la Escritura tuvo ideas diferentes de las por él expresadas y que no quiso manifestarlas por razones que desconocemos? Pues yo declaro que decir esto equivale a trastornarlo completamente todo, porque cada cual podrá decir otro tanto de todos los pasajes de la Escritura, y cuanto malo y absurdo puede imaginar la perversidad humana, otro tanto podrá sostenerse y practicarse bajo la fe de la Escritura. Nuestra opinión, por el contrario, no revela ni envuelve ningúna impiedad, porque Salomón, Isaías y Josué, aunque profetas, eran hombres y nada de lo humano podía ser para ellos extraño. La revelación que tuvo Noé de la futura destrucción del género también estuvo en proporción con su inteligencia porque creyó que fuera de Palestina nada estaba habitado. Los profetas pudieron ignorar éstas y otras cosas mucho más importantes sin que por eso la piedad se resintiera; las ignoraron efectivamente porque nada de particular enseñaron acerca de los atributos divinos, sino que en este punto fueron sus opiniones las del vulgo y cuidaron mucho de acomodar sus revelaciones a las ideas del pueblo, como lo demuestran muchísimos testimonios de la Escritura. Es, pues, evidente que lo que tan célebres y recomendables les hizo no fue la sublimidad y excelencia de su genio sino su energía espiritual y su piedad.

Adán, el primero a quien Dios se reveló, ignoraba su omnipresencia y su omnisciencia, porque quiso ocultarse a Dios y se esforzó en ocultar su pecado ante Dios como si hubiera sido un hombre. Dios a su vez se le mostró al alcance de su inteligencia como si no estuviera en todas partes, y como si ignorase el lugar donde se ocultaba Adán y su pecado. Adán efectivamente oyó o creyó haber oído que Dios se paseaba por el jardín y le llamaba, y testigo de su vergüenza le preguntaba si había comido del fruto prohibido. Todo lo que Adán conocía, pues, de los atributos de Dios; es que era el artista universal.

Dios también se puso al alcance de Caín, revelándose a él como si ignorase las acciones de los hombres, y Caín, en efecto, no necesitaba para arrepentirse de su pecado un conocimiento de Dios más sublime. También se reveló a Labán, como Dios de Abraham, porque Labán creía que cada nación tenía su Dios particular. En el *Génesis* (capítulo XXXI, vers. 29), puede verse que Abraham ignoraba que Dios está en todas partes y que su presciencia a todas las cosas se extiende, porque apenas oyó la sentencia pronunciada contra los sodomitas rogó a Dios que antes de ejecutarla se informase de si eran todos dignos del castigo: *"acaso se encuentren en la ciudad cincuenta justos"*. Y Dios se le reveló tal como era conocido porque habló así en la imaginación de Abraham: *"Bajaré ahora para ver si su conducta está conforme con la queja que ha llegado a mí; y si no es así lo sabré."* El testimonio

de Dios sobre Abraham no habla sino de su obediencia, de su celo, animando sus servidores al bien y la justicia, pero no se dice que Abraham tuviera acerca de Dios pensamientos más sublimes que el resto de los hombres *(Génesis,* cap. XVIII, vers. 19).

Moisés no comprendía que Dios supiera todo y dirigiera las acciones humanas por un simple decreto. Pues aunque Dios le había dicho *(Éxodo,* cap. III, vers. 18), que los israelitas le obedecerían, lo duda y propone a Dios esta dificultad *(Éxodo,* cap. IV, vers. 1): "*¿Qué haré si no creen en mí y no me obedecen?*" Dios se le había, pues, revelado como extraño a las acciones humanas y como desconociéndolas de antemano. Da a Moisés dos señales y le dice *(Éxodo,* capítulo IV, vers. 8): "*Si acaso no creyeren en ti por el primer signo, creerán por el segundo, y si tampoco creen toma agua del río...*", etc. Si alguno quiere pesar cuidadosamente estas palabras reconocerá claramente que Moisés pensaba de Dios que es un Ser eterno que ha existido, existe y existirá siempre (por eso le llama Jehovah, palabra que indica los tres momentos de la existencia),[1] pero que nada ha enseñado acerca de su naturaleza sino que es misericordioso, bueno y más que todo celoso según se demuestra en muchos pasajes del *Pentateuco.* Creíale también diferente de todos los demás seres, de tal suerte que no pudiera expresarse por ninguna imagen ni ser visto, no tanto por la misma imposibilidad de la cosa como por causa de la debilidad humana. Del poder enseñaba que Dios es el único que propiamente le tiene, pues aunque reconoce otros seres que ejercen funciones divinas (por orden de Dios y por misión recibida), es decir, seres a quienes Dios dotó de autoridad, derecho y poder para dirigir las naciones, velar sobre ellas y cuidarlas, sin embargo, el ser que todos deben honrar es el Dios supremo, o según el estilo hebreo, el Dios de los dioses, En este sentido dice el *Éxodo* (capítulo XV, vers. 11): "*¿Quién entre los dioses es como tú, Jehovah?*" Y lo mismo Jetro (capítulo XVIII, vers. 11): "*Entonces conocí que Jehovah es el mayor de los dioses*", esto es, debo creer con Moisés que Jehovah es el mayor de los dioses y que tiene un poder singular.

Ahora bien. ¿Consideró Moisés a esos seres que llenaban funciones divinas como criaturas de Dios? Es muy dudoso. Nada en efecto, dice, que yo sepa, sobre su creación y su origen. Su doctrina puede compendiarse en estas palabras: El Ser Supremo hizo que este mundo visible pasase del caos al orden *(Génesis,* cap. I, vers. 2) y puso el germen de las cosas naturales. Tiene un poder soberano sobre todo, y un derecho supremo, y en virtud de ese poder y derecho eligió para sí la nación hebraica *(Deuteronomio,* cap. X, vers. 14 y 15), y se reservó una parte del universo, dejando las demás naciones y comarcas al cuidado de los dioses subordinados. Por eso es el Dios de Israel, el Dios de Jerusalén *(Paralipomenos,* lib. II, cap. XXXII, versículo 19), y los restantes dioses son los dioses de otras naciones. Por esta misma razón estaban convencidos los judíos de que la región escogida por

Dios requería un culto particular muy diferente del de los restantes pueblos, y que no podía consentir otros cultos propios de otras comarcas. Aben Hezra piensa que bajo la influencia de esta opinión dijo Jacob a sus hijos al regresar a su patria que se preparasen a un nuevo culto y abandonasen el de los dioses extranjeros, es decir, el de los del país que entonces habitaban (*Génesis*, capítulo XXV, vers. 2 y 3). Podemos citar también a David que queriendo decir a Saúl: "Tus persecuciones me obligan a vivir desterrado de mi patria", le dijo: "Tú me arrojas de la heredad de Dios, y me destierras a los dioses extranjeros." (*Samuel*, lib. I, cap. XXVI, versículo 19). Finalmente, Moisés creía que el Ser Supremo o Dios vivía en el cielo (*Deuteronomio*, cap. XXXIII, versículo 27), opinión muy generalizada entre los paganos.

Si examinamos ahora las revelaciones de Moisés, las hallaremos en perfecto acuerdo con sus opiniones. Creyendo en efecto a Dios sujeto a las condiciones de misericordia, bondad, etc., de que antes hemos hablado, Dios se le revela bajo estos atributos y según esta creencia (Vid. *Éxodo*, cap. XXXIV, vers. 6 y 7, en que está descrita la aparición de Dios a Moisés y el *Decálogo*, vers. 4 y 5). En el relato del capítulo XXX, vers. 18, pide Moisés a Dios que le permita verle. Mas como Moisés, según queda dicho, no tenía en su cerebro ninguna imagen de Dios, y como Dios no se revela a sus profetas sino como lo permite su imaginación, Dios no se apareció a Moisés bajo ninguna imagen, y así sucedió, porque Moisés era incapaz de representársele. Los demás profetas, en efecto, declaran haber visto a Dios, por ejemplo, Isaías, Ezequiel, Daniel, etc. Dios contesta Moisés: "*No podrás ver mi cara.*" Y como Moisés estaba convencido de que Dios era visible, es decir, que no había en su naturaleza nada que le impidiera serlo (en otro caso no lo hubiera solicitado), Dios añadió: "*Porque ningún mortal puede vivir después de haberme visto.*" La razón que da para no ser visto está, pues, en perfecto acuerdo con la opinión formada por Moisés sobre su naturaleza. Porque no se dice que haya contradicción en que la naturaleza divina se haga visible, sino que es imposible hacerlo por la fragilidad humana. Puede observarse también que Dios, para revelar a Moisés que los israelitas al adorar un becerro se igualaban con las demás naciones, les dijo (cap. XXXIII, versículos 2 y 3) que enviaría un ángel a los hebreos; es decir, un ser que por él toma cuidado de ellos, no queriendo él por su parte estar en medio de ellos. De este modo, en efecto, no tenía ya Moisés ningún motivo para dejar de creer que los israelitas fuesen por Dios preferidos a otras naciones, también confiadas a los cuidados de los ángeles. Esto resulta claramente del versículo 16 del mismo capítulo.

Finalmente, como entonces se creía que Dios habitaba el firmamento, Dios se revelaba bajando a la montaña, y Moisés subía a ella para hablar con Dios, precaución perfectamente inútil si se hubiera imaginado que Dios está en todos lados con igual facilidad. En general, los israelitas no sabían casi nada de Dios, por más que a ellos se les hubiese

revelado, y demostraron perfectamente su ignorancia tributando a un becerro los mismos honores y culto que habían tributado a Dios pocos días antes, e imaginándose que allí estaban los dioses que les habían sacado de Egipto.

Indudablemente sería absurdo pensar que hombres acostumbrados a las supersticiones egipcias, groseros y miserables tuvieran alguna idea sana de Dios, ni que Moisés les hubiera de enseñar otra cosa que el modo de vivir bien, no como filósofo y con la libertad espiritual, sino como legislador y por la fuerza de la ley. La regla de la vida virtuosa, es decir, de la verdadera vida, el culto y el amor de Dios fueron para ellos más bien una servidumbre que una verdadera libertad, gracia y don de Dios. Les ordena, en efecto, que amen a Dios y observen la ley, para dar así gracias a Dios de los bienes con que les había favorecido (la libertad que les quitaron los egipcios), aterrándolos con amenazas tremendas si infringían sus órdenes, y prometiéndoles muchísimos bienes si eran dóciles.

Esto era ni más ni menos que enseñar la virtud como los padres a los hijos privados de razón. Es, pues, perfectamente cierto que ignoraban la excelencia de la virtud y la verdadera dicha. Jonás creyó escapar a la presencia de Dios, lo cual demuestra que pensaba también que Dios había dejado el cuidado de todas las comarcas situadas fuera de Judea a otras potestades delegadas por él. Nadie, seguramente, en todo el Antiguo Testamento ha hablado mejor de Dios que Salomón, cuyas luces naturales excedían a las de los hombres de su tiempo; llegó a creerse superior a la ley (efectivamente dada para hombres privados de la razón y luces naturales de la inteligencia), e hizo muy poco caso de las tres que especialmente afectaban a los reyes. Las violó abiertamente (pues cometió una falta y demostró una afición al placer no muy propia de un filósofo), y enseñó que todos los bienes de la fortuna no son más que vanidad *(Eclesiastés)*, que nada hay de más valor para el hombre que el entendimiento, y que el mayor de los castigos es verse privado de él *(Proverbios*, cap. XVI, versículo 23). Pero volvamos a los profetas, y continuemos señalando las contradicciones que hay entre sus opiniones.

Tanto ha llamado la atención de los rabinos la diferencia entre los pensamientos de Ezequiel y los de Moisés, que han dudado si excluir de los canónicos los libros del primero; hubiéranle completamente suprimido, si un tal Ananías no se hubiera encargado de explicarle, y lo hizo con grande celo y trabajo. ¿Cómo lo llevó a cabo? Se ignora. ¿Hizo un sencillo comentario que luego se perdió, o tuvo la osadía de cambiar las palabras de Ezequiel y exornar sus discursos? Sea de ello lo que quiera, el cap. XVIII no está muy acorde con el vers. 7 del capítulo XXXIV del *Éxodo* ni con el vers. 18 del cap. XXXII de Jeremías, etc. Samuel creía que Dios, después de tomar una resolución, no se arrepentía de ella *(Samuel*, libro I, cap. XV, vers. 29), porque dijo a Saúl que se arrepentía de su falta y quería suplicar a Dios que le perdonase,

que Dios no cambiaría el decreto fulminado contra él. Por el contrario, a Jeremías (capítulo XVIII, vers. 8 y 10), se le reveló que cuando Dios tomaba una resolución favorable u opuesta a alguna nación, se arrepentía inmediatamente si antes de cumplirse su decreto los hombres de la nación cambiaban degenerando o mejorando. Mas la doctrina de Joel es que Dios sólo se arrepiente del mal que ha causado (cap. II, vers. 13).

Finalmente, del cap. IV del *Génesis* se sigue que el hombre puede dominar la tentación y obrar bien. Dios mismo lo declara a Caín que sin embargo, según la Escritura y el testimonio de Josefo, nunca dominó las suyas. La misma doctrina se encuentra en Jeremías, capítulo antes citado, porque dice que Dios se arrepiente de haber pronunciado un decreto favorable o contrario a los hombres cuando éstos cambian sus costumbres o modo de vivir. Éste es el principio abiertamente profesado por Pablo, de que los hombres no tienen imperio sobre las tentaciones de la carne sino por elección de Dios y por su gracia (Véase *Epístola a los Romanos,* capítulo IX, vers. 10 y sig.) Además en los caps. III, vers. 5 y capítulo VI. vers. 19, en que se atribuye a Dios la justicia, se corrige él mismo y advierte que sólo habla así como hombre y a causa de la fragilidad de la carne.

Del conjunto de los pasajes citados, resulta, pues, con completa evidencia, que Dios proporcionó sus revelaciones a la inteligencia y opiniones de los profetas; que éstos pudieron ignorar las cosas referentes a la especulación, a la caridad y a la práctica de la vida; que las ignoraron efectivamente, y acerca de ellas tuvieron encontradas opiniones. Inútil es pedirle conocimiento de las cosas materiales y espirituales; por el contrario, debe concluirse que sólo hemos de creer a los profetas en las cosas que contribuyen al fondo de la revelación, y que en todo lo demás cada cual es libre de creer lo que le parezca.

Para citar otro ejemplo, la revelación hecha a Caín nos dice solamente que Dios llamó a Caín a la vida de rectitud. Tal es el objeto y el fondo de esta revelación, y no el hacernos comprender la libertad de la voluntad, y el tocar en cuestiones filosóficas. Así, pues, aunque el libre albedrío esté implícitamente supuesto en las palabras y razones de la advertencia hecha a Caín, es perfectamente lícito admitir la opinión contraria. Dios, con sus palabras y razones, quiso únicamente proporcionarse a la inteligencia de Caín. Igualmente el objeto de la revelación de Miqueas fue únicamente el de darle a conocer el éxito del combate entre Acab y Aram; esto es lo que tenemos obligación de creer; pero aparte de esto, toda la revelación de Miqueas en nada afecta a la fe, como lo que se dice del espíritu de verdad y de mentira, del ejército celestial formado en alas de los lados de Dios, y de otras circunstancias de esta profecía, sobre todo lo cual cada uno puede creer lo que más en armonía esté con su razón. Asimismo, de las razones por las cuales explica Diòs a Job su poder sobre todas las cosas, si es que se las reveló y que el autor del libro no se entretiene (como muchos

han creído) en adornar sus propias ideas; razones que, repito, deben considerarse proporcionadas a la inteligencia de Job y no como universales para convencer a todos los hombres.

De este modo deben tomarse las razones de Cristo para convencer a los fariseos de terquedad e ignorancia, y para exhortar sus discípulos a la vida verdadera. Claro es que Cristo acomoda aquí su discurso a las opiniones y principios de los que le escuchan. Así dice a los fariseos (*San Mateo*, cap. XI, versículo 26): *"Y si Satán expulsa a Satán, se vuelve contra sí mismo, ¿cómo ha de conservarse en su reino?"* El Cristo quiere convencer a los fariseos por sus propios principios, y no enseñarnos que hay demonios y que éstos forman un reino. Lo mismo dice a sus discípulos (*Mateo*, cap. XVIII, vers. 10): *"Cuidado no despreciáis a ninguno de estos pequeños, porque en verdad os digo que sus ángeles están en el cielo."* Cristo no tiene aquí más objeto que enseñar a sus discípulos a no ser soberbios y a no despreciar a nadie, y en manera alguna infundirles ninguna de las cosas que para mayor convicción agrega a su consejo. Absolutamente del mismo modo entiendo la doctrina y los signos de los apóstoles, y no creo necesario insistir más sobre este punto, porque si hubiera de citar cuantos pasajes de la Escritura se han escrito sin más mira que la de estar al alcance del hombre, y no pueden considerarse como puntos de doctrina divina sin grave lesión de la filosofía, me apartaría muchísimo de la regla de brevedad que me esfuerzo en seguir. Básteme haber citado algunos pasajes y tocado los puntos más generales; la curiosidad del lector suplirá lo que falte.

Los dos capítulos anteriores sobre los profetas y las profecías se enlazan estrechamente con el objeto fundamental de este tratado, que es separar la teología de la filosofía; pero no habiendo pasado hasta aquí de generalidades, quiero preguntarme ahora si el don de profecía fue exclusivo de los hebreos, si participaron también de él otras naciones, y al mismo tiempo, qué debe pensarse de la vocación de los hebreos. Tal será el objeto del capítulo siguiente.

CAPÍTULO III

DE LA VOCACIÓN DE LOS HEBREOS Y DE SI EL DON DE PROFECÍA FUE PROPIO DE ELLOS

La verdadera felicidad, la beatitud consiste solamente en el goce del bien y no en la gloria de que un hombre goza exclusivamente. Si alguno se juzga más feliz por disfrutar ventajas de que otros se consideran privados, por ser favorito de la fortuna, ése ignora la verdadera felicidad, la beatitud; y si su alegría no es pueril, sólo puede proceder de envidia o de mal corazón. Solamente en la sabiduría y conocimiento de la verdad reside la felicidad verdadera y la dicha humana, pero en manera alguna procede de que tal sea más sabio que cuál, ni de que los unos estén privados de la verdad que otro posee, porque la ignorancia de aquéllos no aumenta el saber de éste y nada puede agregar a su ventura. El que se goza en su propia superioridad, se regocija del mal ajeno, luego es envidioso; luego es malvado; luego no conoce la verdadera sabiduría, ni la vida verdadera, ni la ventura que es su fruto.

Cuando, pues, la Escritura, para exhortar los hebreos a la sabiduría dice que Dios los escogió entre todas las demás naciones, que es su aliado y no lo es de los demás pueblos *(Deuteronomio,* cap. IV, versículo 4); que sólo para ellos dictó leyes justas (ibid. vers. 8); que a ellos se ha dado a conocer con preferencia a todos los demás pueblos (ibid. vers. 32 y sig.), debe creerse que Dios está al alcance de los hebreos, que según el testimonio del mismo Moisés *(Deuteronomio* cap. IX, vers. 5) no conocían la verdadera beatitud, pues no hubieran sido menos felices si Dios hubiese llamado a la salvación a todos los pueblos sin excepción alguna. Por ser igualmente favorable a todos, no hubiera sido menos propicio a ellos, y las leyes que les dio no hubieran sido menos justas y sabias ni sus milagros más brillantes testigos de su poder, si los hubiera también prodigado en obsequio a las demás naciones; finalmente, los hebreos se hubieran visto igualmente obligados a honrar a Dios, si Dios hubiera con igualdad vertido sus dones sobre todos los hombres.

Del mismo modo, cuando Dios dijo a Salomón *(Reyes,* lib. I, capítulo III, vers. 11) que después de él ninguno le igualaría en saber, esto no es más que una frase para ponderar su sabiduría. Pero sea como quiera, no es de creer que Dios prometiera a Salomón para su mayor felicidad no dar en lo sucesivo a nadie una ciencia como la suya. Porque ¿en qué podía aumentar la inteligencia de Salomón, ni

disminuir la gratitud de éste por tan grande beneficio, el que Dios no hubiera ya de concedérsele a los demás hombres?

Pero aun sosteniendo que Moisés, en los pasajes del *Pentateuco* antes citados quisiera ponerse al alcance de los hebreos, no quiero negar que las leyes de ese libro fueron exclusivamente dictadas para los hebreos, que Dios solamente habló a ese pueblo, y finalmente que los hebreos presenciaron todas esas maravillas que las demás naciones desconocieron. Me basta afirmar que Moisés se explicó de ese modo y prefirió servirse de esas razones para advertir a los hebreos, según la infantil capacidad de su espíritu, y unirlos con mayor fuerza al culto de Dios; he querido, en una palabra, demostrar que el pueblo judío no sobresalió en los otros por su ciencia ni por su piedad, sino por otro carácter, y (para poner como la Escritura mi lenguaje al nivel de las ideas de los hebreos) que el pueblo judío, a pesar de las frecuentes revelaciones de Dios, no fue escogido para la vida verdadera y las sublimes especulaciones, sino para un objeto muy distinto. ¿Cuál es ese objeto? Esto es lo que voy a explicar.

Pero antes de entrar en materia quiero decir en pocas palabras qué será lo que en lo sucesivo entienda por gobierno de Dios, auxilio interior y exterior de Dios, elección de Dios, y finalmente, lo que vulgarmente suele llamarse fortuna.[1] Entiendo por gobierno de Dios el orden fijo e inmutable de la naturaleza o el encadenamiento de las cosas naturales. Porque antes hemos dicho, y en otra parte demostrado* que las leyes universales de la naturaleza, por las que todo se hace y determina, no son más que los eternos decretos de Dios, que son verdades eternas y de absoluta necesidad.[2] Por consiguiente, decir que todo se hace por las leyes naturales o por el decreto y gobierno de Dios, es decir exactamente lo mismo. Además, como el poder de las cosas naturales no es más que el poder de Dios por quien todo se hace y todo se determina, de aquí que todos los medios de que se sirve el hombre, parte también de la naturaleza, para conservar su ser, y todos los que la naturaleza le da sin esfuerzo alguno, todo esto es ni más ni menos que un don del poder divino, considerado como actuando por la naturaleza humana, o por las cosas extrañas a ésta.

Podemos, pues, llamar perfectamente, a todo lo que la naturaleza humana hace por su solo poder para la conservación de su ser, socorro interno de Dios; y socorro externo de Dios a todo lo útil al hombre que procede de las causas exteriores. Fácil es explicar con ayuda de estos principios lo que debe entenderse por elección divina, pues supuesto que nadie hace nada sino según el orden predeterminado de la naturaleza, esto es, según el decreto y gobierno de Dios, de aquí que nadie pueda adoptar género de vida ni hacer cosa alguna en general, sino por vocación particular de Dios que le escogió con tal objeto, excluyendo a todos los demás. Entiendo, finalmente, por for-

---

* *Ética*, parte I, Proposiciones 16, 17 y 29.

tuna, el gobierno de Dios, en tanto que dirige las cosas por causas exteriores o inopinadas. Hechas estas amplificaciones, volvamos a nuestro asunto y veamos en qué sentido se dice que la nación hebrea fue por Dios elegida con preferencia a todas las demás.

Para esto establezco el principio de que los objetos que podemos honestamente desear se reducen a estos tres fundamentales: conocer las cosas por sus causas primeras, sujetar nuestras pasiones o adquirir el hábito de la virtud, y vivir seguros y sanos. Los medios que directamente sirven para adquirir los dos primeros bienes y que pueden suponerse como sus causas próximas y eficientes, están contenidos en la naturaleza humana, de tal suerte que la adquisición de ellos depende principalmente de nuestro solo poder, quiero decir, de las solas leyes de la naturaleza humana; y por esta razón, es claro que estos bienes no son propios de ninguna otra nación, sino comunes a todo el género humano, so pena de suponer que la naturaleza ha producido en otro tiempo diferentes clases de hombres. Los medios de vivir con seguridad y de conservar la salud del cuerpo, están principalmente en la naturaleza externa, porque dependen principalmente de la dirección de las causas segundas que ignoramos, de suerte que bajo este respecto el hombre sabio y el ignorante son igualmente felices o desventurados. Sin embargo, la conducta del hombre y su vigilancia pueden contribuir muchísimo a la seguridad de la vida, y preservar al hombre de los ataques de sus semejantes y de los animales. Pero el medio más seguro que aconsejan la razón y la experiencia es el de fundar una sociedad sobre leyes, y establecerse en determinada comarca en que todas las fuerzas individuales se congreguen como en un solo cuerpo. Seguramente se necesita mucho genio y vigilancia para formar y conservar una sociedad, porque será tanto más segura y duradera y tanto menos sujeta a los golpes de la fortuna, cuanto más sabios y celosos sean sus fundadores y directores; y una sociedad constituida por hombres de carácter grosero, carece de solidez y está completamente entregada a la fortuna. Si dura mucho tiempo lo deberá, no a sí misma, sino a cualquier otro poder; si soporta grandes peligros y si todo le sale felizmente, le será imposible no admirar ni adorar a Dios (hablo aquí de Dios, en tanto que obra por causas exteriores ocultas y no por la naturaleza y el alma humanas), puesto que nada espera de cuanto le ocurre y todo colma la medida de sus esperanzas, y puede, por lo tanto, pasar muy bien por un milagro.

Las naciones, pues, se distinguen entre sí por la clase de sociedad que une a los ciudadanos y por las leyes bajo que viven. Si, pues, la nación hebrea fue elegida por Dios, no lo fue por su inteligencia ni tranquilidad espiritual, sino por cierta forma social y por la suerte que tuvo de hacer grandes conquistas y conservarlas mucho tiempo.[3] Esto es lo que claramente resulta de la misma Escritura. Basta hojearla para ver que solamente aventajaron los hebreos a las demás naciones en el feliz éxito que coronó sus más vitales asuntos, y en los

grandes peligros que conjuraron sin más auxilio que el divino externo, y en todo lo demás fueron como todos los pueblos del universo y Dios se mostró igualmente propicio a todos. La verdad es que intelectualmente tuvieron como queda probado, ideas muy vulgares sobre Dios y la naturaleza, y bajo este respecto no fueron el pueblo elegido. Tampoco por la virtud y práctica de la verdadera vida, porque excepto algunos pocos elegidos, escasamente aventajarían a los restantes pueblos. Su carácter de pueblo de Dios y su vocación proceden únicamente del feliz éxito temporal de su imperio y de las ventajas materiales de que gozaron, ni vemos que Dios prometiera otras cosas a los patriarcas y a sus sucesores. En la ley misma no hay más premio a la obediencia que la prosperidad del imperio y otras ventajas análogas, y castigo de su obstinación y desobediencia al pacto fundamental fueron la ruina del imperio y las mayores calamidades temporales. Esto no debe sorprender a nadie, porque el fin de toda sociedad y gobierno es la seguridad y comodidad de la vida (creo haberlo indicado, pero lo demostraré plenamente más adelante). Pero el Estado no puede conservarse sino por leyes, a las que todo ciudadano debe obedecer; y si suponeis que los miembros de una sociedad se desprenden de los vínculos de la ley, la sociedad está disuelta y el orden queda destruido. Todo lo más que pudo prometerse a los hebreos como premio de su constante obediencia a las leyes, fue la seguridad y demás ventajas de la vida; y como castigo de su endurecimiento, la ruina del imperio y los males consiguientes, sin hablar de los daños particulares que debió ocasionarles la dispersión. Pero no es esta la ocasión de tratar este asunto a fondo. Me limitaré, pues, a agregar que las leyes del Antiguo Testamento, sólo para los judíos fueron reveladas y establecidas, pues como Dios los eligió para constituir una sociedad y un imperio, debieron necesariamente tener también leyes particulares. No tengo completa seguridad de que Dios diera leyes particulares a las demás naciones, ni de que se manifestara a los legisladores como a los profetas de los hebreos, quiero decir, bajo los mismos atributos con que se le representaban éstos, pero sé que la Escritura enseña que estas naciones tenían también un imperio y leyes recibidas del socorro externo de Dios, bastándome para demostrarlo citar dos pasajes de los libros santos.

En el *Génesis* (cap. XIV, vers. 18, 19 y 20), se lee que Melchiredek fue rey de Jerusalén y pontífice del Altísimo, y que bendijo a Abraham por el derecho que se daba al Pontificado *(Números,* cap. VI, versículo 23); y, finalmente, que Abraham, querido de Dios, pagó a este pontífice el diezmo de su botín, por donde se ve que, antes de la fundación del reino de Israel, había establecido Dios reyes y pontífices en Jerusalén, y les había dado ritos y leyes. No puedo asegurar si se las dio de un modo profético; pero me inclino a creer que Abraham, en tanto que vivió en esta región, observó religiosamente las leyes, porque aunque no parezca que Dios se las dio particulares, se dice

(Génesis, cap. XXVI, vers. 5), que guardó los preceptos, cultos, instituciones y leyes divinas, lo cual debe, indudablemente, entenderse preceptos, cultos, instituciones y leyes del rey Melchiredek. En el segundo pasaje se leen las reprensiones de Malaquías a los judíos (cap. 1, versículos 10 y 11): *"¿Quién de vosotros cierra las puertas* (del templo) *temiendo que sea en vano poner el fuego en mi altar? No me complazco en vosotros, porque desde que el Sol sale hasta que se pone, mi nombre es grande entre las naciones, y en todas partes se me ofrecen perfumes y oblaciones puras: porque mi nombre es grande entre las naciones, dice el dios de los ejércitos."* Como estas palabras no pueden explicarse sino en presente, a menos que se torture su sentido, síguese de aquí que los judíos no eran más caros a Dios que las demás naciones, porque Dios se manifestaba a ellas por más milagros que a los judíos, que habían conquistado ya una parte de su reino antes de haber visto uno tan sólo; y, finalmente, que tenían ritos y ceremonias que los hacían agradables a Dios. Pero no quiero extenderme más sobre este punto; basta para el fin que me he propuesto haber demostrado que la elección de los judíos sólo se refería a las ventajas temporales del cuerpo y la libertad; es decir, a su imperio, a los medios que adoptaron para establecerle y a las leyes necesarias a este establecimiento, después de haber explicado cómo fueron reveladas esas leyes, y de haber demostrado que por todo lo demás y en todo lo concerniente a la verdadera felicidad humana, los judíos en nada aventajaron a los demás pueblos. Cuando, pues, se dice en la Escritura *(Deuteronomio,* cap. IV, versículo 7), que ninguna nación gozó tanto como la judaica de la proximidad de sus dioses, esto debe entenderse únicamente del pueblo judío y de los muchos milagros que entonces se verificaron, puesto que bajo el aspecto intelectual y bajo el moral o de la felicidad, acabamos de ver que Dios favoreció igual a todos los hombres. Esto lo hemos demostrado por la razón, y véase cómo lo confirma la Escritura *(Salmo* CXLV, vers. 18): *"Dios está con todos los que le invocan, si con verdad lo hacen."* Y en otro pasaje del mismo salmo (vers. 9): *"Dios es bueno para todos, y en sus obras brilla su misericordia."* En otro salmo (XXXIII, vers. 1) se dice claramente que Dios dotó a todos los hombres de igual inteligencia: *"Dios que forma su corazón de la misma manera."* El corazón, como todo el mundo sabe, era entre los hebreos asiento del alma y de la inteligencia. Es evidente por *Job* (cap. XXVIII, vers. 28), que Dios dio una misma ley a todo el género humano, a saber: la ley de adorar a Dios y hacer el bien o abstenerse de acciones malas. Por eso Job, aunque gentil, fue tan agradable a Dios, porque excedió a todos en piedad y religión. La historia de Jonás (cap. IV, vers. 2) nos enseña con mayor claridad que Dios es propicio, no solamente a los judíos, sino a todos los pueblos; que es bondadoso, indulgente, misericordioso para todos, y que se arrepiente del mal que hizo. *"Habrá resuelto,* dice Jonás, *huir a Tarsis, porque sabía* (por Moisés, *Éxodo,* capítulo XXX, vers. *6) que sois un Dios propicio, misericordioso,* etc., y

por consiguiente, que perdonaríais a los ninivitas. Y en conclusión (y supuesto que Dios favoreció igualmente a todos los pueblos, y puesto que los hebreos no fueron por él elegidos, sino relativamente a la sociedad por ellos formada y a su imperio), un judío, considerado aparte de la sociedad y el imperio, no tenía ningún don especial que le fuera propio, ni había entre él y un gentil, especie alguna de diferencia.

Y supuesto que hemos demostrado plenamente que Dios es bueno y misericordioso para todos, y que la misión de los profetas no fue tanto de legisladores como de moralistas, síguese que toda nación tuvo sus profetas y que el don de profetizar no fue exclusivo de la nación judaica. En este punto convienen los historiadores sagrados y profanos, pues aunque el Antiguo Testamento nada dice de los profetas de otras naciones, esto poco importa, pues los hebreos se propusieron únicamente escribir su historia. Basta para nuestro objeto saber que hombres incircuncisos como Noé, Henoch Abimelek, Balaam y otros, han profetizado, y que algunos profetas hebreos fueron enviados por Dios a otras naciones, como Ezequiel, Abadías, a los idumeos, y Jonás a los ninivitas. Isaías lamenta los males de los judíos y los de otras naciones, y a todas predice calamidades y a todas anuncia bienes. "*Por eso,* dice (cap. XVI, versículo *9), probarán mis lágrimas el duelo que Jahzer me causa.*" En el capítulo XXIX, el mismo profeta predice las calamidades de los egipcios y su restablecimiento (vid, versículos 19, 20, 21 y 25). Les anuncia que Dios enviará un Salvador que los libertará y se revelará a ellos, a quien honrarán con sacrificios y obsequios; y, finalmente, llama a dicha nación el *pueblo de Egipto bendito de Dios,* cosas todas que me parecen muy dignas de observarse. Jeremías, finalmente, es profeta de los hebreos y de todas las naciones (cap. V, vers. 5), porque deplora y predice las calamidades generales y la libertad final de todos. Así se expresa (cap. XLVIII. versículo 31) sobre los moabitas: "*Por eso elevaré mi voz a causa de Moab, y todo Moab excitará mis clamores*", etc., etc.; *y "Mi corazón vibró como un tambor por causa de Moab.*" Predice luego el restablecimiento de los moabitas, el de los egipcios, ammonitas y elamitas. Es, pues, indudable que las demás naciones tuvieron también sus profetas que profetizaron para ellas y para los hebreos, aunque la Escritura no menciona sino a Balaam, conocedor del destino de los hebreos y del de otras naciones. No es verosímil que Balaam solamente haya profetizado en la ocasión que dice la Escritura, pues de ella misma resulta que antes de esta época se había distinguido por el don de profecía y otras cualidades extraordinarias. Cuando, en efecto, Balak le hizo venir, le dijo *(Números,* capítulo XXII, vers. 6): "Sé *que el que tú bendices es bendito y el que maldices queda maldito.*" Balaam tenía, pues, la misma virtud de que habla el *Génesis* dada por Dios a Abraham (cap. XII, vers. 3) y respondió, según costumbre de los profetas, a los emisarios de Balak, que siguieran a su lado hasta que Dios quisiera revelarle su voluntad. Cuando profetizaba, esto es, al interpretar la voluntad divina, solía

decir de sí mismo: *La voz del que oye la palabra de Dios que conoce la ciencia* (es decir inteligencia o presciencia) *del Altísimo, que ve cara a cara al Omnipotente, que se postra en tierra, pero con los ojos abiertos."* Después de bendecir a los hebreos según su costumbre, por orden de Dios comenzó a profetizar a las demás naciones y a anunciarles el porvenir. Lo cual demuestra que Balaam fue profeta toda su vida, o al menos que profetizó con mucha frecuencia, y debe observarse también que poseía esas cualidades morales que dan a los profetas la seguridad de sus predicaciones, es decir, un espíritu únicamente inclinado al bien y a la equidad, porque no bendecía ni maldecía según su capricho, como Balak pensaba, sino según las órdenes de Dios. Así que respondió a Balak: *"Balak me daría oro y plata cuanto cabe en su palacio, y yo no podría infringir el mandato de Dios y producir a mi voluntad el bien o el mal. Lo que Dios diga, eso diré."* Si Dios se irritó contra Balaam mientras el viaje de éste, también se irritó contra Moisés cuando por orden suya iba a Egipto *(Exodo,* capítulo IV, vers. 24); si profetizaba por dinero, Samuel también lo tomaba *(Samuel,* lib. I, cap. IX, versículos 2 y 8); y, finalmente, si tuvo algunas debilidades, pueden consultarse acerca de esto la *Epístola II de San Pedro* (cap. II, versículos 15 y 16) y la de *San Judas,* (versículo 11) y se le pueden aplicar aquellas palabras de la Escritura *(Eclesiastés,* cap. VII, versículo 20): *"No hay hombre tan justo que siempre obre bien y nunca peque."* Verdaderamente debe creerse que sus discursos tenían ante Dios gran autoridad, y que su poder maldiciente sería grande, cuando la Escritura dice con tanta frecuencia y como prueba de la misericordia de Dios para los israelitas, que Dios rehusó escuchar a Balaam y cambió en bendición su maldición (Vid. *Deuteronomio,* cap. XXIII, versículo 6; *Josué,* cap. XXIV, versículo 10; *Nehemías,* cap. XIII, vers. 2.) De donde se sigue que Balaam debía ser muy agradable a Dios, pues a Dios no le llaman la atención los discursos y maldiciones de los impíos. Balaam fue, pues, un verdadero profeta; y aunque Josué le llama (cap. XIII, vers. 20) adivino o augur, este nombre debe tomarse en buen sentido, y los hombres que llamaban así los gentiles, eran todos ellos verdaderos profetas, mientras que los falsos adivinos que acusa y condena la Escritura, eran como los falsos profetas que engañaban a los judíos. Esto resulta también de varios pasajes de la Escritura. Llegamos, pues, como conclusión, a deducir que el don de profecía no era propio de los judíos, sino común a todas las naciones.

Los fariseos sostienen por el contrario, con energía, que el don de profecía fue exclusivo de su nación, y explican el conocimiento del porvenir que tuvieron otras naciones por cierta virtud diabólica (¡lo que inventa la superstición!) Su prueba principal tomada del Antiguo Testamento es este pasaje del *Éxodo* (cap. XXXIII, vers. 16) donde Moisés dice a Dios: *"¿Cómo se conocerá que tu pueblo y yo hemos hallado gracia ante tus ojos? ¿No será cuando vayas con nosotros y estemos separados tu pueblo y yo de todos los demás que pueblan la superficie de*

la tierra?" De aquí quieren deducir que Moisés pidió a Dios que estuviera presente a su pueblo, se manifestara por revelaciones proféticas, y no concediera esta gracia a ninguna otra nación. Pero, ¿no sería extraño que Moisés hubiera envidiado a las demás naciones la presencia de Dios y que se atreviera a dirigir a Dios plegaria semejante? Ésta es la verdadera explicación: viendo Moisés la tenacidad de su pueblo y el espíritu de insurrección que le animaba, juzgó que su empresa no podría triunfar sin grandes milagros y señales especiales del socorro externo de Dios, y que los judíos, privados de tal socorro, no se librarían de una segura pérdida. Imploró, pues, el auxilio de Dios para que los judíos no pudiesen dudar de que a Dios debían su conservación: "*Señor,* dice (cap. XXXIV, versículo 9), *si he hallado gracia ante tus ojos, que el Señor vaya ante nosotros; un espíritu de ciega obstinación anima a este pueblo"*, etcétera.

La ciega obstinación de los judíos fue la razón que le determinó invocar el auxilio externo de Dios, y esto se ve aún con mayor claridad en el pasaje siguiente. Dios responde (vers. 20): "*He aquí que formo con vosotros una alianza,* y *que realizaré ante vuestro pueblo maravillas que nunca se han hecho en toda la tierra ni entre todas las naciones."* No trata, pues, Moisés, sino de la elección de los judíos, ni pide otra cosa a Dios. Encuentro, sin embargo, en la epístola de Pablo a los romanos otro texto que me hace alguna impresión, porque Pablo (cap. III, vers. 2) parece consignar en él una doctrina opuesta a la mía: "*¿Cuál es,* dice, *la superioridad del judío? ¿Cuál la de la circuncisión? De todos modos son grandes y, ante todo, porque vinculan la palabra de Dios."* Pero si examinamos detenidamente este pasaje, no hallaremos nada opuesto a tal doctrina, y por el contrario, perfecto acuerdo con ella, puesto que en el mismo capítulo dice (versículo 29) que Dios es de los judíos y de los gentiles; y en el capítulo II, vers. 25 y 26 se expresa así: "*Si el circunciso infringe la ley, la circuncisión se borrará para él;* y *si el incircunciso guarda sus preceptos, será como si fuera circuncidado."* Más adelante (cap. IV, versículo 9) dice que todos los hombres, gentiles y judíos, están en pecado, y que no hay pecado allí donde no hay mandato y ley. La consecuencia evidente de este pasaje es que la ley fue revelada a todos, sin excepción (como hemos demostrado por el cap. XXVIII de Job, versículo 28), y que todos han vivido bajo su imperio; hablo de la ley que se reduce a la práctica de la virtud y no de la que hay establecida para la conservación de cada imperio, y apropiada al genio de cada región. He aquí, pues, la conclusión a que Pablo quiere llegar: a que siendo Dios el Dios de todas las naciones, es decir, igualmente propicio a todos los hombres, y habiendo todos los hombres recibido igualmente la ley y pecado igualmente, Dios envió su Cristo para todos, para librar a todos de la servidumbre de la ley y hacerles en lo sucesivo practicar el bien, no por orden de la ley, sino por inquebrantable resolución de su espíritu.

La doctrina de Pablo resulta, por tanto, en perfecta armonía con la nuestra, y cuando se dice que los judíos *únicamente fueron los depositarios de la palabra de Dios,* o debe entenderse que estas palabras fueron escritas solamente para los judíos y que las otras naciones no las conocieron sino mentalmente y por una revelación absolutamente interior, o bien que Pablo, que no tuvo otro objeto en este punto que rechazar las objeciones de los judíos, se pone a su alcance y se adapta a las opiniones entonces corrientes, fiel a sus hábitos, de hablar de cuanto ha visto y oído, y de ser griego con los griegos y judío con los judíos.

Réstanos sólo responder a otras razones que dan los fariseos en pro de que la elección de los judíos no fue temporal y relativa a las opiniones de su tiempo, sino eterna. Vemos, dicen, a los judíos dispersos desde la ruina de su imperio, sujetos tantos siglos a otras naciones, conservarse y durar aún, lo cual a ningún pueblo ha sucedido; además, la Sagrada Escritura nos enseña en varios pasajes que Dios hizo del pueblo judío su pueblo elegido por la eternidad, de donde resulta que, a pesar de la destrucción de su imperio, sigue siendo el pueblo de Dios. Véanse los pasajes que explican con mayor claridad en su sentido esa elección eterna: 1º Jeremías (cap. I, vers. 36) declara que la raza de Israel será eternamente el pueblo de Dios, y compara esta elección divina con el orden de los cielos y de la naturaleza toda; 2º Ezequiel (cap. XX, vers. 32) parece asegurar que, aunque los judíos renunciasen al culto del Señor, Dios no dejaría de sacarlos de todas las regiones donde estuvieran dispersos, para conducirlos al desierto de los pueblos, así como condujo sus poderes a los desiertos de Egipto; y que después de separarlos de los rebeldes y débiles, los hará subir a la montaña de su santidad, en que le servirá toda la casa de Israel. Además de estos dos pasajes, alegan los fariseos otros del mismo género; pero juzgaré perfectamente contestados todos ellos si explico los dos citados, que no son muy difíciles.

Efectivamente; de la misma Escritura resulta evidente que Dios había elegido a los hebreos, no para siempre sino en iguales condiciones que antes a los cananeos, que tenían también sus pontífices, como hemos demostrado, y rendían a Dios culto religioso; pero Dios los rechazó en cuanto se sumieron en el lujo, los placeres y la idolatría. Por eso advirtió Moisés a su pueblo que no se manchase con incestos como los cananeos, porque la tierra no los vomitase, como a las naciones que en aquellos países les precedieran. En otros pasajes los amenaza en frases muy expresivas con una ruina total *(Deuteronomio,* cap. XVIII, versículos 19 y 20): *"Yo os aseguro que pereceréis como las naciones que os precedieron."* Así resulta de muchos pasajes análogos de la ley que demuestran evidentemente que en la elección de los hebreos nada había de absoluto ni eterno.

Si, pues, los profetas les anunciaron una alianza nueva y eterna, alianza de amor, de conocimiento y de gracia, fácil es convencerse

de que sólo atiende a los justos; por que ya hemos visto en el capítulo de Ezequiel antes citado, que Dios separará de los justos los débiles y rebeldes, y Sofonías dice formalmente (cap. III, vers. 12 y 13), que Dios destruirá a los soberbios y salvará a los pobres; y como esta elección de los pobres, es el premio de la verdadera virtud, no hay razón para creer que se limite a los justos judíos, con evolución de los demás. Es de creer, por el contrario, que los profetas de los gentiles (hemos demostrado que todas las naciones tuvieron profetas), la prometieran también a los fieles de su país y les consolaran con esta esperanza. Así, pues, puesto que esta eterna alianza de conocimiento y amor es una alianza universal, como evidentemente resulta del capítulo III de *Sofonías* (vers. 10 y 11), no hay que admitir en este sentido ninguna diferencia entre los judíos y los gentiles, ni, por lo tanto, ninguna elección particular del pueblo hebreo. Si los profetas que hablaron de esta elección relativa a sola la virtud, mezclaron con ella muchas cosas sobre los sacrificios y otras ceremonias, como sobre el restablecimiento del templo y de Jerusalén, es porque hablaron como profetas (cuya costumbre era la de envolver cosas espirituales bajo estas figuras) para indicar también así a los judíos, de quienes eran especiales profetas, que su templo debía ser edificado bajo el reinado de Ciro, y su imperio restaurado.

No deben, pues, los judíos de hoy jactarse de que sus padres tuvieran privilegio alguno sobre las demás naciones; en cuanto a su larga dispersión, no es extraño que hayan subsistido tanto tiempo desde la ruina de su imperio, puesto que se han separado de los demás pueblos y se han acarreado su odio conservando escrupulosamente la señal de la circuncisión. Y que el odio de las demás naciones sea una garantía para la conservación del pueblo judío, es cosa que nos explicamos perfectamente y que la experiencia nos enseña. Trató un rey de España de obligarlos a que abandonasen el país o aceptasen la religión, y muchísimos optaron por este último partido. Y como al hacerse cristianos se hacían capaces de tener los privilegios y honores a que pueden aspirar todos los ciudadanos, se mezclaron tan íntimamente con los españoles, que hoy no existe de ellos ninguna señal ni recuerdo. Cosa muy diferente ocurrió en Portugal, porque, obligados a profesar el cristianismo sin que esto les diera acceso a las dignidades públicas, aunque conversos, vivieron siempre aislados de las otras clases y de todos los portugueses.

Tan importante me parece el signo de la circuncisión, que él por sí solo me explica la conservación del pueblo judío. Diré más: si el espíritu de su religión no los afeminase, creo que pudieran muy bien cuando se presentara ocasión favorable (tan mudables son las cosas humanas), reconstituir su imperio y ser entonces el objeto de una segunda elección divina. Ejemplo notable de la influencia que puede tener aquella señal son los chinos, que teniendo por precepto religioso el dejarse crecer un mechón de cabellos para distinguirse

de las demás naciones, han conservado su antigüedad más que ningún otro pueblo. Esto no es decir que hayan conservado también su nación, pero si la perdieron una vez, volvieron a recobrarla, y no dudo que otra vez lo consigan cuando las riquezas y molicie hayan debilitado a los tártaros.

Por lo demás, si alguno, por especiales razones, sigue sosteniendo que la elección de los judíos fue una elección eterna, no quiero contradecirle, siempre que convenga en que esta elección, dure lo que dure, en cuanto es peculiar de los judíos, sólo atañe a las ventajas temporales y al establecimiento de su imperio (puesto que sólo en esto difieren las naciones); pero respecto a la inteligencia y a la virtud, todas las naciones son iguales; Dios en este punto no ha tenido preferencias ni elección de ninguna clase.

CAPÍTULO IV

DE LA LEY DIVINA

La palabra ley, en sentido general, significa lo que impone un modo fijo y determinado de obrar, a alguno, a varios, o a todos los individuos de una especie. Esta ley depende de una necesidad natural o de la voluntad de los hombres: de una necesidad natural, si resulta necesariamente de la naturaleza misma o de la definición de las cosas; de la voluntad de los hombres, si éstos la establecen para comodidad y seguridad de la vida o por otras razones análogas. En este último caso constituye propiamente el derecho.

Por ejemplo. Que todo cuerpo que choque con otro menor pierda de su propio movimiento el que al otro comunica, es una ley universal de los cuerpos y resultado necesario de su naturaleza. Del mismo modo es ley fundada en la necesidad de la naturaleza humana que el recuerdo de un objeto traiga al espíritu otro semejante o percibido simultáneamente con el primero por ella. Pero cuando los hombres ceden, o se ven obligados a ceder una parte de su derecho natural, y se ciñen a un determinado género de vida, digo que esto sólo depende de su buen deseo.

Y no es que yo niegue en absoluto que todas las cosas sin excepción están determinadas por leyes universales de la naturaleza a existir y obrar de un modo determinado; pero hay dos razones que me obligan a decir que ciertas leyes dependen de la voluntad de los hombres: 1º El hombre en tanto que constituye una parte de la naturaleza, constituye también una parte del poder natural de ésta. Por consiguiente, todo lo que necesariamente resulta de la naturaleza humana, es decir, de la naturaleza en tanto que se la concibe determinada por el hombre, todo esto resulta necesariamente del poder humano; de donde se sigue que puede decirse en perfecto sentido que el establecimiento de estas leyes depende del buen deseo de los hombres.

Tan cierto es esto, que la naturaleza humana, en tanto que percibe las cosas como verdaderas o como falsas, puede muy bien comprenderse haciendo abstracción de estas leyes, mientras que es incomprensible sin las demás leyes necesarias que antes hemos definido. 2º Mi segunda razón es que debemos definir y explicar las cosas por sus causas próximas, pues la consideración del *factum* en general y del encadenamiento de las causas, no puede servirnos para formar y enlazar nuestros pensamientos acerca de las causas particulares. A esto agréguese, el

que ignoramos completamente la coordinación verdadera y encadenamiento real de las causas y los efectos; y, por consiguiente, es preferible para el uso de la vida, y aun indispensable, considerar las cosas, no como necesarias, sino como posibles.[1] Nada más diré sobre la ley considerada en absoluto.

Mas como la palabra ley parece haberse aplicado por extensión a las cosas naturales, y generalmente se entiende por ley un mandato que los hombres pueden cumplir o desobedecer, pues se limita a contener la voluntad dentro de los límites que no debe franquear, y como nada impone superior a las fuerzas humanas parece necesario definir la ley en sentido más particular; regla de conducta que el hombre se impone y a los demás, para conseguir un fin determinado. Sin embargo, como la mayoría de las gentes no ve desde luego el verdadero fin de las leyes, y son incapaces de comprenderle y de seguir su vida por la razón, los legisladores, para obligar a todos a la obediencia, han tenido que adoptar este medio: les han propuesto un fin en todo distinto del que necesariamente resulta de la naturaleza de las leyes, prometiendo a los que las observen los bienes más apreciados por el vulgo, y amenazando a los que a violarlas se atrevan con los más temibles castigos, y de esta suerte han querido sujetar al vulgo como a caballo enfrenado.

En esto se funda el que se haya dado propiamente el nombre de ley a una regla de conducta impuesta por ciertos hombres a los demás, y que se diga de los que cumplen la ley que viven bajo su imperio y en cierta esclavitud. Pero la verdad es que sólo el que por la fuerza reconoce el derecho ajeno es el sometido a extraña autoridad, y para ése no se ha escrito el nombre de justo. Por el contrario, el que conociendo la razón de las leyes y su necesidad da a cada uno su derecho, ése es el que procede por su incontrastable voluntad propia, y merece que se le llame justo. Esto quiso enseñar Pablo cuando dijo que los que vivían bajo la ley no podían ser justificados por ella.[1] En efecto, la justicia, según la definición más general, es voluntad perpetua y constante de dar a cada uno lo suyo. Por eso dijo Salomón (*Proverbios*, cap. XXI, vers. 12) que la ejecución de la justicia es la alegría del justo y el terror del malvado.

No siendo la ley más que una regla de conducta que los hombres se imponen y a los demás por cierto fin, parece conveniente distinguir dos clases de leyes: la humana y la divina. Entiendo por ley humana cierta regla de conducta que sirve para la seguridad de la vida y sólo se refiere al Estado. Llamo ley divina a la que se refiere únicamente al bien supremo, es decir, al conocimiento verdadero y al amor de Dios. Lo que hace que a esta ley se la llame divina es la naturaleza misma del bien supremo, que en pocas palabras voy a explicar con la mayor claridad posible.

---

[1] *A los romanos*, cap. III, vers. 20.

La mejor parte de nosotros mismos es el entendimiento. Si queremos saber lo que más verdaderamente nos conviene, debemos esforzarnos por dar a nuestro entendimiento la mayor perfección posible, puesto que en esta perfección misma consiste el bien supremo. Mas como todo humano conocimiento y toda perfecta certeza depende exclusivamente del conocimiento de Dios, ya porque sin Dios nada puede existir ni concebirse, ya porque de todo puede dudarse en tanto que de Dios no se tenga una idea clara y distinta, síguese claramente que al conocimiento de Dios y sólo a él están unidos nuestro bien y perfección supremos. Además, como sin Dios nada puede ser ni concebirse, es indudable que todo lo que hay en la naturaleza, considerada con su ciencia y perfección, envuelve y supone el concepto de Dios, de donde resulta que a medida que conocemos más las cosas naturales, mayor y más perfecto conocimiento adquirimos de Dios, y en otros términos (puesto que conocer el efecto por la causa no es más que conocer una de las propiedades de esta causa), a medida que conocemos más las cosas naturales, conocemos con mayor perfección la esencia de Dios que es causa de todo lo demás. Y por consiguiente, todo el conocimiento humano, es decir, el bien supremo del hombre, no solamente depende del conocimiento de Dios, sino que en él todo completamente se contiene.

Esta misma consecuencia puede también deducirse de otro principio, a saber: que la imperfección del hombre crece en razón de la naturaleza y de la perfección del objeto que quiere sobre todos, y recíprocamente.

De donde se sigue que aquél es necesariamente el más perfecto, y más completamente participa de la suprema beatitud; que quiere sobre todas las cosas el conocimiento intelectual del ser más perfecto, a saber Dios, y en él se complace prefiriéndolo a todo. Tal es nuestro bien supremo, tal el fondo de nuestra felicidad: el conocimiento y el amor de Dios. Planteado este principio, todos los medios necesarios para alcanzar el fin último de las acciones humanas, quiero decir Dios, en tanto que de él tenemos idea, pueden muy bien llamarse preceptos divinos, puesto que el empleo de estos medios nos fue en cierto modo prescrito por Dios mismo, existente en nuestro espíritu; y por consiguiente, la regla de conducta que a este fin se refiere puede también recibir perfectamente el nombre de ley divina. Ahora bien; ¿cuáles son estos medios? ¿Cuál es la regla de conducta que nos está impuesta para conseguir el fin? ¿Cómo puede apoyarse en ella tan sólidamente el Estado? Cuestiones son éstas que comprenden toda la moral. Pero aquí me concreto a tratar de la ley divina en tesis general.

Y establecido que el amor de Dios constituye la felicidad suprema del hombre y su beatitud, fin último y término de todas las acciones humanas, debe concluirse que el único que observa la ley divina es el que ama a Dios, no por temor ni por esperanza, sino por conocer a Dios o por saber que el conocimiento y el amor de Dios son el bien supremo. Toda la ley divina se contiene, pues, en este precepto: Amad a

Dios como a vuestro bien supremo; lo que repito quiere decir que no debe amársele por temor ni por esperanza, porque la idea de Dios nos enseña que es nuestro bien supremo, y que el conocimiento y el amor de Dios son el fin último a que deben dirigirse nuestros actos. Esto es lo que el hombre carnal no puede comprender; esos preceptos le parecen cosas vanas, porque sólo se tiene un conocimiento imperfecto de Dios, porque no hay en este supremo bien que se le impone nada palpable, nada agradable a los sentidos, nada que lisonjee a la carne, foco de sus más vivos placeres; porque, finalmente, este bien no consiste sino en el pensamiento y en la pura inteligencia. Mas los que son capaces de comprender que nada hay en el hombre superior al entendimiento, ni más perfecto que un alma sana, creó que pensarán de muy diferente modo.

Hemos explicado lo que propiamente constituye la ley divina. Todas las leyes que persiguen otro objeto son leyes humanas, a no ser que estén consagradas por la revelación, porque bajo este punto de vista, según queda probado, todas emanan de Dios, y en este sentido la ley de Moisés, aun siendo una ley particular apropiada al genio particular y a la conservación de un solo pueblo, puede llamarse ley de Dios o ley divina. Creemos, en efecto, que esta ley recibió la consagración de la luz profética.

Si ahora consideramos atentamente la naturaleza de la ley natural divina, tal como queda definida, reconoceremos: 1º Que es universal, esto es, común a todos los hombres; así acabamos de deducirlo de la naturaleza humana en general. 2º Que no necesita apoyarse en la fe de las narraciones históricas, cualesquiera que sean además estas narraciones. Porque como la ley divina natural se deduce de sola la consideración de la naturaleza humana, se la puede generalmente concebir en el alma de Adán, y en la de otro individuo cualquiera, en un solitario o en un hombre que viva con sus semejantes. Tampoco la creencia en las narraciones históricas es lo que puede darnos el conocimiento de Dios, ni por consiguiente el amor de Dios que de él nace; ese conocimiento le adquirimos en las nociones universales que se revelan por sí mismas y engendran una inmediata certeza; tan cierto es que la creencia en las narraciones históricas no es condición necesaria para llegar al bien supremo. Pero aunque las narraciones históricas no puedan darnos el conocimiento y el amor de Dios, no niego que su lectura nos sea muy útil en la vida social.[2] Cuanto más, en efecto, observemos y conozcamos las costumbres humanas, en nada mejor retratadas que en sus actos, más fácil nos será vivir seguros en su trato, y acomodar en cuanto sea razonable nuestra vida y conducta a su carácter. 3º Vemos, asimismo, que esta ley divina natural no nos pide ceremonias: es decir, esas acciones en sí indiferentes, que sólo se llaman buenas cuando sirven a una institución, o cuando representan algún bien necesario, o si se quiere, cuando su trascendencia es superior a los alcances del espíritu humano. La luz natural nada nos exige que

no sea capaz de hacérnoslo comprender y que no nos muestre claramente como bueno en sí o como medio de conseguir la beatitud. Respecto a las acciones, que sólo son buenas cuando alguna institución las impone, o por el simbolismo que encierran son incapaces de perfeccionar nuestra inteligencia, no son más que sombras vanas, distantes de poderse clasificar como actos excelentes, y de esas acciones hijas del entendimiento que son como frutos naturales de un alma sana. Pero es inútil insistir más sobre este punto. 4º Vemos, finalmente, que el premio de la estricta observancia de la ley divina es esta misma ley; es decir, conocer a Dios, amarle con espíritu verdaderamente libre, con amor puro y perdurable; y el castigo de los que la infringen es la privación de estos bienes, la servidumbre de la carne, y un espíritu siempre vacilante y alterado.

Determinados bien estos cuatro puntos, vamos a resolver las cuestiones siguientes: 1º ¿Podemos por la luz natural concebir a Dios como legislador o príncipe que dicta a los hombres ciertas leyes? 2º ¿Qué enseña la Sagrada Escritura sobre la luz y las leyes naturales? 3º ¿Para qué fin se establecieron las ceremonias religiosas? 4º ¿De qué sirve conocer la Historia Sagrada y creer en ella? La primera y la segunda de estas cuestiones las trataremos en el presente capítulo; las otras dos en el siguiente.

Fácil es resolver la primera, teniendo en cuenta la naturaleza de la voluntad de Dios, que no difiere de su inteligencia sino bajo el aspecto del espíritu humano; en otros términos, la voluntad de Dios y su inteligencia no son más que una sola y misma cosa, y toda la diferencia procede de las ideas que nos formamos de la inteligencia divina. Por ejemplo: cuando solamente atendemos a que la naturaleza del triángulo se contiene desde la eternidad en la naturaleza divina, como título de verdad eterna, entonces decimos que Dios tiene la idea de triángulo, o que entiende la naturaleza del triángulo; pero si pensamos que la naturaleza del triángulo está contenida así en la naturaleza divina por la sola necesidad de la naturaleza divina y no por la necesidad de la esencia y naturaleza del triángulo, y con mayor razón, si consideramos que la necesidad de la esencia y propiedades del triángulo como verdades eternas depende de sola la necesidad de la naturaleza y la inteligencia divinas, y no de la del triángulo, entonces, a lo que llamábamos inteligencia de Dios, lo llamaremos voluntad divina o decreto divino. Así, pues, decir que Dios quiso que la suma de los ángulos de un triángulo fuese igual a dos rectos, o decir que Dios pensó esto, equivale a decir, por lo que respecta a Dios, una sola y misma cosa. De donde se sigue que las afirmaciones y negaciones de Dios envuelven siempre una necesidad o verdad eternas. Si, por ejemplo, Dios había dicho a Adán: "No quiero que comas el fruto de ese árbol", implicaría contradicción que Adán pudiera comerla, y sería por consiguiente imposible que la hubiera comido, pues el decreto de Dios envuelve una necesidad y una verdad eternas. Sin embargo, según

la narración de la Escritura, Dios hizo a Adán esta prohibición, y Adán no dejó de comer el fruto prohibido. Es necesario e imprescindible entender, por tanto, que Dios reveló a Adán el mal que había de sobrevenirle si comía aquel fruto, sin darle a conocer que el mal fuese la consecuencia de su acción. Por esto Adán comprendió aquella revelación, no como verdad eterna y necesaria, sino como una ley o mandato, seguido de premio o de castigo; no por la necesidad o naturaleza del acto realizado, sino por el querer de un príncipe y su absoluta voluntad. Por consiguiente, esta revelación no tuvo el carácter de una ley y Dios tuvo el carácter de legislador o príncipe solamente para Adán y por imperfección y defecto de su conocimiento. Por igual defecto tuvo el Decálogo carácter de ley para los hebreos. En efecto, no conociendo la existencia de Dios a título de eterna verdad, hubieron de considerar como leyes aquellas palabras del Decálogo: "Hay un solo Dios y a ese solo debes honrar." Si por el contrario Dios les hubiera hablado directamente y sin mediación alguna corporal, los preceptos del Decálogo hubieran sido para ellos, no leyes, sino verdades eternas. Lo que decimos de los israelitas y de Adán, debe decirse también de todos los profetas que escribieron leyes en nombre de Dios, que no concebían los decretos de Dios como verdades eternas, porque no tenían un adecuado conocimiento de ellas. Sirva de ejemplo el mismo Moisés. Comprendió, en verdad, por revelación que se le había hecho, el medio que había de emplear para dar al pueblo israelita la unión más perfecta, conduciéndole a cierta parte del mundo y dándole así una sociedad independiente y un imperio; comprendió también lo que convendría hacer para asegurar más sólidamente la obediencia del pueblo; pero lo que no comprendió, lo que no le fue revelado, es que los medios de que se sirvió eran los mejores que pudo adoptar, y que reducido el pueblo a la obediencia en la comarca adonde fue conducido, se había realizado el fin de los hebreos.

Por eso comprendió todas estas cosas, no como verdades eternas, sino como preceptos y mandatos; por eso también las impuso como leyes divinas, y por tanto presentó a Dios como un jefe un legislador y un rey, por más que tales atributos sólo a la humana naturaleza correspondan y estén muy distantes de la divina.

Así, digo, deben entenderse todos los profetas que escribieron y dictaron leyes en nombre de Dios; pero nada de esto es aplicable a Cristo, porque debe admitirse que Cristo, aunque al parecer dictó leyes en nombre de Dios, comprendió las cosas en su verdad y adecuadamente. Porque Cristo, no tanto fue un profeta, como la voz misma de Dios.[3] Por el alma de Cristo reveló Dios ciertas verdades al género humano (lo hemos probado en el cap. 1º) como antes había hecho a los judíos por mediación de los ángeles, por una voz creada, por visiones, etc. Irracional sería pretender que Dios acomodó sus revelaciones a las opiniones de Cristo, tanto como sostener que en las anteriores revelaciones otorgadas a los profetas acomodó su palabra

a las opiniones de los ángeles que le servían de medianeros; es decir, a las opiniones de una voz creada o de una visión, que es lo más absurdo que puede imaginarse.

Agréguese a esto que Cristo no fue enviado para solos los hebreos, sino para todo el género humano, de donde se sigue que no le bastaba acomodar sus pensamientos a las opiniones de los judíos sino que necesitaba acomodarlas a las de todo el género humano, a sus opiniones y principios, a las naciones universales y verdaderas. Ahora bien, ¿qué puede entenderse cuando se dice que Dios se reveló a Cristo o al espíritu de Cristo de un modo inmediato, sino que Cristo concibió las cosas reveladas en su verdad, o de otro modo, que las comprendió? Porque comprender una cosa es concebirla por la sola fuerza del espíritu puro, sin palabras ni imágenes.

Queda, pues, perfectamente establecido que Jesucristo comprendió la revelación divina en sí misma y de un modo adecuado. ¿Para qué la presentó en forma de ley? Para proporcionarse a la ignorancia y grosería del pueblo. Y al hacerlo así, Jesucristo hizo el papel de Dios, puesto que a ejemplo de Dios se puso al alcance del vulgo. Así puede observarse que en general se expresa oscuramente, aunque con mayor claridad que los profetas, y expone las cosas reveladas en forma de parábolas, sobre todo cuando se dirige a cierta clase de hombres (*San Mateo,* cap. XIII, vers. 18 y sig.) a quien no era dado aún comprender el reino de los cielos, y es indudable que al dirigirse a los que podían comprender los misterios celestiales no les enseñó las cosas reveladas como leyes, sino como verdades eternas. En este sentido los libró de la servidumbre de la ley, y al mismo tiempo la confirmó y estableció con mayor profundidad en sus corazones. Así entiendo varios pasajes de *San Pablo* (principalmente en la *Epístola a los romanos,* cap. VII, vers. 6, y en el capítulo III, vers. 28), y convengo en que no se explica claramente, y en que, como él mismo dice, habla de estas cosas como hablan los humanos. Cuando a Dios llama justo, advierte que tal expresión es completamente humana, y sin duda por la enfermedad de la carne representa a Dios como misericordioso, irritable, etc. En todos estos pasajes pone evidentemente su lenguaje al alcance del vulgo y, como él mismo dice (*Epístola primera a los corintios,* cap. III, vers. 1 y 2), de los hombres carnales. La prueba es que en la *Epístola a los romanos* (capítulo IX, vers. 18) enseña formalmente que la cólera de Dios y su misericordia no dependen de las obras humanas, sino de la vocación o voluntad divina; y anteriormente declara que no son las obras prescritas las que hacen justo al hombre, sino únicamente la fe, por donde se comprende sin duda alguna la completa tranquilidad del espíritu; según esta doctrina, nadie puede ser completamente feliz si no tiene en sí el espíritu de Cristo; en otros términos, si no comprende las leyes de Dios como verdades eternas. Concluyamos, pues, que sólo para ponerse al alcance del vulgo y acomodarse a la imperfección de su conocimiento, se re-

presenta a Dios como legislador o príncipe, y se le llama justo, misericordioso, etcétera. En realidad, Dios obra y dirige todas las cosas por la sola necesidad de su naturaleza y de su perfección; sus decretos y voluntades son verdades eternas, y siempre envuelven absoluta necesidad. Éste es el primer punto que nos proponemos esclarecer.

En .el segundo punto vemos al recorrer la Sagrada Escritura, lo que nos enseña sobre la luz natural y la ley divina. Nos hallamos en primer lugar con la historia del primer hombre, donde se dice que Dios ordenó a Adán que no tocase el árbol de la ciencia del bien y del mal. Esto, ¿qué significa? En mi concepto, que Dios ordenó a Adán hacer el bien en cuanto bien y no como opuesto al mal; esto es, que hiciera el bien por amor al bien y no por temor del mal. Pues como queda demostrado, el que hace el bien por conocimiento verdadero y por amor del bien, procede del espíritu libre y constante, mientras el movido por temor al mal está como dominado por una fuerza extraña. Por consiguiente, el precepto de Dios a Adán abraza toda la ley divina natural, y está en perfecta armonía con los preceptos de la razón universal. No creo muy difícil explicar con igual espíritu toda la historia, o por mejor decir toda la parábola del primer hombre, mas prefiero dejar esta empresa, ya por serme imposible tener seguridad de que mis explicaciones respondan exactamente al pensamiento del escritor sagrado, ya porque generalmente se admite que esta historia del primer hombre es una pura y sencilla narración, pero no una parábola.

Juzgo, pues, más conducente seguir citando pasajes de la Escritura, y principalmente los que salen de labios de un hombre que excedió en fuerza de raciocinio a todos los sabios de su tiempo, y cuyos discursos, aunque inspirados en la sola luz natural, no tienen menor autoridad para todos que los de los mismos profetas.

Me refiero a Salomón, cuya prudencia y sabiduría son más celebrados en la Sagrada Escritura que su piedad y carácter profético. El sabio rey dice en sus *Proverbios* que la inteligencia es la fuente de la verdadera vida, y que el mayor de los males es la ignorancia. Éstas son sus palabras textuales (cap. XVI, versículo 23): *"La fuente de la vida es la inteligencia del que la posee, y el suplicio de los espíritus ciegos está en su propia ceguera."*[2] Obsérvese aquí que por la palabra vida, empleada en sentido absoluto, debe entenderse en hebreo la verdadera vida, como se prueba en el *Deuteronomio* (cap. XXX, vers. 19). De modo que para Salomón el fruto de la inteligencia está todo en la vida verdadera, y todo castigo consiste en la sola privación de esta vida. Éste va a ser precisamente el objeto de nuestra cuarta indagación sobre la ley divina natural. Y que lo único que da leyes a los sabios sea la

---

[2] La expresión *dueño de la inteligencia* es un hebraísmo. El que posee una cosa o la contiene en su naturaleza es dueño de ella. Así en hebreo se dice que el ave es dueña de sus alas porque las tiene; y así también al hombre inteligente se le dice dueño de la inteligencia, porque está dotado de ella. *(Nota de Spinoza.)*

inteligencia, como antes demostramos, esto es lo que más formalmente resulta de las palabras de Salomón: "*La ley del hombre sabio,* dice (cap. XIII, vers. 4), *es la fuente de la verdadera vida"*; o en otras palabras, la inteligencia. Véanse también estas terminantes palabras para demostrar que la inteligencia constituye la dicha y la felicidad humanas y da la verdadera tranquilidad al espíritu: "*Bienaventurado,* dice, *el hombre que halló la ciencia; dichoso el hijo del hombre que es rico en inteligencia.*" Explica estas palabras algo más adelante (vers. 16 y 17): "*La inteligencia prolonga directamente los días,*[3] *e indirectamente las riquezas y la gloria. Sus vías son hermosas* (las señaladas por la ciencia), *y en todos sus senderos reina la paz.*" Así, pues, según Salomón, solamente los sabios viven en paz y constancia, mientras el alma de los impíos se ve agitada por mil pasiones opuestas, incapaz de gozar nunca, como dice Isaías, la paz y la tranquilidad.

Pero lo que con mayor cuidado debemos observar en los *Proverbios* de Salomón, son las palabras del capítulo II, que confirman nuestra doctrina de un modo superior a toda evidencia. Así comienza el capítulo (vers. 3): "*Porque si invocáis la sabiduría y os sometéis a la inteligencia.... entonces comprenderéis el temor de Dios, y hallaréis la ciencia de Dios* (o mejor traducido, *el amor de Dios,* porque *Jadah* tiene ambos sentidos.) *Dios, en efecto, es quien da la sabiduría, y la ciencia y la prudencia salen de su boca.*" De estas palabras resulta evidentemente: en primer lugar, que la sabiduría o la inteligencia es lo único que nos enseña a temer a Dios racionalmente, o en otros términos, a rendirle culto verdaderamente religioso; en segundo lugar, que la sabiduría y la ciencia brotan de los labios de Dios y que Dios es quien nos las concede. Esto es lo que antes habíamos establecido al demostrar que nuestro entendimiento y nuestra ciencia dependen de la sola idea o conocimiento de Dios, y que en esta idea tienen su origen y su último término.

Salomón prosigue (vers. 9) enseñando con la mayor formalidad que esta ciencia de Dios contiene la vida moral y la vida política que no son más que una sola y la misma deducción: "*Entonces,* dice, *comprenderéis la justicia y el juicio y los rectos senderos.*"

Y añade con mayor claridad: "*Cuando la ciencia entre en vuestro corazón y la sabiduría os sea grata, entonces vuestra previsión*[4] *velará por vosotros, y vuestra prudencia os guardará.*"

Todo esto está en perfecto acuerdo con la ciencia natural, porque sólo después de haber conocido la naturaleza de las cosas y gustado la excelencia de la ciencia, es cuando puédense establecer las bases de la moral y comprender la verdadera virtud. Las palabras de

---

[3] Hebraísmo que significa la *vida. (Nota de Spinoza.)*

[4] El hebreo dice *mezima,* que significa más propiamente *reflexión, deliberación, vigilancia. (Nota de Spinoza.)*

Salomón nos permiten, asimismo, confirmar como principio que la dicha y la tranquilidad del hombre consagrado al cultivo de la inteligencia dependen menos de la fortuna (es decir, del auxilio externo de Dios), que de su virtud interior (es decir, del socorro interno); en otros términos, que por la vigilancia, la actividad y el buen consejo, se logra la conservación.

No debo pasar en silencio un pasaje de Pablo en el cap. I, vers. 20 de la *Epístola a los romanos,* donde se dice (copio la traducción dada por el Tremelio del texto sirio): *"Las invisibles profundidades de Dios, su poder y su divinidad eternas, son visibles en sus criaturas desde el principio del mundo, y así los que no lo ven son inexcusables."* Esto, en mi concepto, equivale a decir con gran claridad que todo hombre comprende por la luz natural, la fuerza y la eterna divinidad de Dios, y de este conocimiento debe deducir lo que ha de hacer y lo que ha de evitar, de lo cual Pablo deduce que todo hombre que no sigue esa luz es inexcusable y no debe protestar ignorancia. No sería lo mismo si Pablo oyese hablar de un conocimiento sobrenatural de Dios, de la pasión y resurrección de Cristo según la carne y de otras cosas y verdades semejantes. Así le vemos proseguir en estos términos (versículo 24): *"Porque Dios los abandonó a la inmunda concupiscencia de su corazón."* Y continúa así hasta acabar el capítulo, describiendo los vicios que nacen de la ignorancia y son castigo de ella. Esta doctrina está en perfecta armonía con el proverbio de Salomón ya citado (cap. XVI, vers. 22): *"El suplicio de los espíritus ciegos es su ceguedad misma."* Nada debe sorprender en la idea de Pablo de que los malvados no tienen excusa. Cada uno cogerá lo que para sí haya sembrado, y del mal saldrá necesariamente el mal, si el culpado no se corrige; y del bien saldrá bien, si el que le sigue persiste en él. En conclusión: la Sagrada Escritura reconoce plenamente la luz natural y el cónocimiento que nos da de la ley divina. Tal era el objeto de este capítulo.

Capítulo V

DEL VERDADERO OBJETO DE LA INSTITUCIÓN DE LAS CEREMONIAS RELIGIOSAS.—DE LA CREENCIA EN LAS NARRACIONES HISTÓRICAS; CÓMO ES NECESARIA, Y A QUÉ CLASE DE PERSONAS

Hemos demostrado en el capítulo precedente que la ley divina, esa ley que nos hace verdaderamente felices y nos enseña la verdadera vida, es común a todos los hombres; y como lo hemos deducido de la sola consideración de la naturaleza humana, hay que reconocer que es innata y como grabada en el fondo de nuestro espíritu. Pero las ceremonias religiosas, al menos las que hallamos en el Antiguo Testamento, como se establecieron sólo para los hebreos, y tan acomodadas a los intereses de su imperio, que la mayor parte de ellas no pudieran celebrarse por los particulares, sino únicamente por toda la nación congregada, síguese que nada tienen que ver con la ley divina ni pueden servir de nada para la virtud y la dicha; refiérense, pues, exclusivamente a la elección de los hebreos; es decir (como queda probado en el cap. III), a su bienestar material y temporal y a tranquilidad pública, y por consiguiente sólo pudieron aplicarse mientras el imperio se conservó.

Acaso se preguntará por qué en el Antiguo Testamento las ceremonias están prescritas en la ley divina. Esto obedece a que están fundadas en la revelación, o al menos en bases que la revelación había propuesto. Además, como una buena razón, por sólida que pueda ser, no ejerce gran efecto sobre los teólogos, voy a concretarme a establecer aquí por autoridad de la Escritura lo que antes fijé de otro modo; y para mayor claridad, explicaré en qué sentido y cómo las ceremonias religiosas sirvieron para el establecimiento y conservación del imperio hebreo.

Si algún punto hay claramente establecido por *Isaías*, es que la ley divina, tomada en sí misma, no consiste en ceremonias, sino en esa ley universal que nos ordena vivir bien. En el cap. I, vers. 10, invita el profeta a su pueblo a que aprenda de él la senda divina, y después de excluir toda especie de sacrificios y fiestas; se la descubre, finalmente (vers. 16 y 17), y la hace consistir toda en la purificación del alma, en la práctica de la virtud y el hábito de las buenas acciones y, finalmente, en la caridad para los desgraciados. El testimonio del salmista no es menos formal cuando se dice hablando de Dios (salmo

XIV, vers. 7 y 9): *"No quisisteis sacrificios ni regalos; me abristeis los oidos, pero no me pedisteis holocaustos ni oblaciones para el pecado. Y yo, Dios mío, me conformé con vuestra voluntad, porque vuestra ley está en mis entrañas."* Así el salmista no entiende por ley de Dios sino la que está grabada en el fondo de nuestras entrañas, y de ella concluye las ceremonias, porque su bondad no nace de ellas mismas, sino del hecho de su institución y no tienen por consiguiente el carácter de una ley primitiva. Pudiera citar muchos pasajes de la Escritura en confirmación de esta doctrina; pero bastan a mi objeto los dos anteriores.

Puedo también demostrar por la Sagrada Escritura que las ceremonias no son de aplicación para la verdadera beatitud, ni miran más que a la prosperidad temporal del imperio. La Escritura, en efecto, no promete por premio de la exacta observación de las ceremonias sino ventajas y placeres completamente materiales; sola la ley divina, la ley universal, produce la beatitud. Recórranse los cinco libros comúnmente llamados de Moisés; en ellos no se hallará prometida más recompensa que la felicidad temporal, los honores, la fama, la victoria, las riquezas, los placeres y la salud. Sé que estos cinco libros contienen también las ceremonias y varios preceptos morales, pero ninguno de ellos tiene el carácter de ley universal. Son reglas de conducta puestas al alcance de los hebreos y particularmente apropiadas a su género, y que por consiguiente se refieren solamente a la prosperidad del imperio. Por ejemplo: Moisés prohíbe a los judíos matar y robar, y lo prohíbe, no como doctor o profeta, sino como legislador o soberano. En efecto, no funda su voto en la razón, sino en las penas dictadas contra el infractor; estas penas pueden y deben variar para cada pueblo, según su índole peculiar, como sin disputa enseña la experiencia.

Pongamos un ejemplo particular: digo que Moisés al prohibir el adulterio atendía al interés público, porque si hubiera querido imponer una prescripción moral mirando al interés del Estado y a la verdadera beatitud y tranquilidad espiritual, entonces no se hubiera contentado con condenar la acción externa, sino que hubiera castigado también el consentimiento interno, como hizo luego Jesucristo que no enseñó más que principios universales de moral (*San Mateo*, cap. V, versículo 23), y prometió a sus elegidos un premio espiritual muy diferente de las recompensas corporales de Moisés. Jesucristo, repito, tuvo por misión, no la de conservar tal o cual imperio o establecer leyes, sino únicamente enseñar a los hombres la ley moral, la ley universal. En este sentido no derogó la ley de Moisés, porque no trató de introducir nuevas leyes en el Estado; al contrario, nada se propuso más que enseñar la moral y distinguirla de las leyes del Estado. Ahora bien, si se procedía así era por la ignorancia de los fariseos, persuadidos de que la verdadera beatitud estaba en defender los derechos del Estado, es decir la ley de Moisés, que como hemos visto solo al Estado se

refería, y menos sirvió para ilustrar a los hebreos que para sujetarlos por la fuerza.

Mas volviendo a mi asunto, voy a citar nuevos pasajes de la Escritura en que no promete por la exacta observación de las ceremonias más recompensa que ventajas corporales, y reserva la beatitud para los que observan la ley divina. Ninguno más formal entre los profetas que Isaías. En el cap. LVIII, después de censurar la hipocresía, recomienda la libertad y la caridad, y promete a los justos estas recompensas (vers. 8): *"Entonces vuestra luz brillará como la aurora, y vuestra salud reflorecerá súbitamente; vuestra justicia irá ante vosotros, y la gloria de Dios os reunirá."*[1] Isaías recomienda la observancia del soldado, y como premio del celo que en ella se ponga, promete lo que sigue (vers. 14): *"Entonces os gozaréis con el Señor. Os haré a caballo a los más altos puntos de la tierra; os daré como sustento la herencia de vuestro padre Jacob, según palabra salida de labios de Jehovah."* De la comparación de ambos pasajes resulta que por recompensa de una vida libre y caritativa promete en este punto la salud del alma y la del cuerpo, y en el otro la gloria de Dios; mientras que no propone otra recompensa por la exactitud en las ceremonias, que la seguridad y prosperidad del Estado y la felicidad corporal.

¿Por qué en los salmos XV y XXIV no se hace mención alguna de las ceremonias, y sólo se trata de prescripciones morales? Es que allí sólo se trata de la beatitud, aunque se simboliza con parábolas. En efecto: la montaña de Dios, las tiendas en ella levantadas, y la mansión que allí se promete, todo esto indudablemente figura la beatitud y tranquilidad del alma y en manera alguna puede indicar la montaña de Jerusalén ni el tabernáculo de Moisés, pues nadie habitaba estos lugares y sólo los levitas tenían el privilegio de administrarlos. En igual sentido deben entenderse las sentencias de Salomón citadas en el capítulo anterior, y que no prometen la verdadera beatitud sino a los que cultivan la sabiduría. *Comprender,* en efecto, el temor de Dios y *hallar la ciencia de Dios,* ¿qué es otra cosa más que la beatitud?

Para demostrar ahora que después de la destrucción de su imperio no están ya obligados los judíos a practicar las ceremonias, me bastará citar este pasaje de Jeremías en que, prediciendo la próxima ruina de Jerusalén se expresa en estas palabras: *"Dios no concede su amor sino a los que comprenden que él es quien ejercita en el mundo la misericordia y la justicia y nadie en el porvenir será digno de alabanza si lo ignora"* (cap. IX, versículo 23). Lo que equivale a decir que después de la destrucción de Jerusalén, no exige Dios ya ningún culto particular de los judíos, ni les pide sino la práctica de la ley natural impuesta a todos los hombres. El Nuevo Testamento confirma completamente esta interpretación, y no contiene más que preceptos de moral y la promesa del reino de los cielos para el que a ella se someta.

En cuanto a las ceremonias, apenas el Evangelio comenzó a predicarse a las naciones cuyo estado político no era el de los judíos,

los apóstoles renunciaron a ellas, y si los fariseos después de la destrucción del imperio siguieron celebrándolas en parte, no fue tanto por agradecer a Dios como por oponerse a los cristianos. Véase en efecto, lo que ocurrió cuando la primera destrucción de Jerusalén y cautiverio de Babilonia. Entonces los judíos no estaban divididos en varias sectas y suspendieron las ceremonias. Es más, suspendieron el cumplimiento de la ley de Moisés, y dejando olvidar la legislación de su patria como enteramente supérflua, comenzaron a mezclarse con las demás naciones. Así resulta claramente de los libros de Ezdras y de Nehemías, de donde debemos concluir que los judíos no se consideraron más obligados a cumplir con la ley de Moisés después de la destrucción de su imperio que antes de su establecimiento. Vemos, en efecto, que antes de salir de Egipto, mientras vivían con otras naciones, no tenían legislación propia, ni se sometían a otro derecho que al natural y al de la nación en que vivían, mientras no se opusiera éste al derecho natural. Es verdad que los patriarcas ofrecieron sacrificios a Dios, pero fue únicamente para excitarse más a la devoción, acostumbrados como estaban a ellos desde su infancia. Sabido es que desde tiempo de Enós los sacrificios se ofrecían para conservar la piedad. Si los patriarcas hicieron como todo el mundo, no fue por orden particular de Dios, sino por inspiración de la ley divina común a todos los hombres, y por conformarse con las prácticas religiosas de su tiempo. Y si procedieron de este modo por someterse a algún poder, no debió éste ser sino el del estado en que vivían y a cuyas leyes se sujetaban como hemos visto en el cap. III a propósito de Melchiredec.

Las citas y reflexiones precedentes bastarán, en mi concepto, para confirmar mi teoría con la autoridad de la Escritura. Réstame sólo explicar cómo y bajo qué relación sirvieron las ceremonias religiosas para el establecimiento y conservación del imperio hebreo, y esto es lo que brevemente voy a hacer, apoyándome en los principios más generales.

No solamente es útil la sociedad a los hombres para la seguridad de la vida; proporciónales otras muchas ventajas, y la necesitan todos por otras muchas razones. Si los hombres no se auxiliasen mutuamente, faltaríanles arte y tiempo a la vez para sustentar y conservar la existencia. No todos, en efecto, sirven para todo, y nadie es capaz de proveer por sí solo a las necesidades de un individuo. Faltaríanle, repito, fuerza y tiempo a un individuo aislado para labrar la tierra, sembrar el trigo, segar y moler, tejer sus vestidos, y fabricar su calzado, esto sin contar el sinnúmero de artes y ciencias que necesita la naturaleza humana para su perfección y ventura. Así vemos a hombres que viven en la barbarie arrastrar una vida miserable y casi brutal, y además los pocos recursos de que disponen, por groseros que sean, no los tendrían si mutuamente no se prestasen el socorro de su industria. Ahora bien; es claro que si los hombres estuvieran así organizados

por su naturaleza, de modo que sus deseos siempre estuvieran seguidos por la razón, la sociedad no necesitaría leyes y bastaría enseñar a los hombres los verdaderos principios de la moral para que espontáneamente, sin coacción ni esfuerzo, hicieran todo lo verdaderamente útil. Pero, ocurre así. Cada uno procura por sus intereses y no se rige por la razón, ni es ella quien decide sobre la utilidad de las cosas, sino la pasión y las ciegas afecciones del espíritu que nos unen a lo presente y a su objeto propio, sin cuidarse de otros objetos ni del porvenir. ¿Qué resulta de aquí? Que ninguna sociedad puede subsistir sin autoridad ni fuerza, y por consiguiente sin leyes que gobiernen y contengan el desenfrenado arranque de las pasiones humanas. Pero la naturaleza humana no se deja abatir completamente como dice Séneca el trágico: no es dado a nadie hacer que dure un gobierno violento, y solamente la moderación es la que da estabilidad. En efecto, el que sólo obra por temor, nunca obra por su voluntad, y sin pensar si lo que se le ordena es útil y necesario, no piensa sino en salvar su cabeza y en librarse del suplicio que le amenaza. Pero es más: en semejante caso deben los súbditos alegrarse del mal que sobreviene al señor, por más que vuelva sobre ellos, y desearle todo género de calamidades y ocasionarle todo el daño que les sea posible. Sabido es que nada hay para nosotros tan insoportable como estar sometidos a nuestros semejantes y a vivir bajo su ley. Y hago observar, finalmente, que una vez dada la libertad a los hombres, es muy difícil recogerla. Véase ahora la conclusión que me propongo. En primer lugar, el poder debe estar siempre que sea posible en manos de toda la sociedad, para que cada cual se obedezca a sí mismo y no a uno de sus iguales; si se entrega el poder a unos cuantos, o a uno solo, este único depositario de la autoridad debe tener en sí algo que le eleve sobre la naturaleza humana o al menos debe aparentarlo ante el vulgo. En segundo lugar, en un Estado cualquiera deben estar las leyes de tal modo establecidas, que los hombres estén contenidos en ellas, no tanto por el temor al castigo, como por la esperanza de los bienes que con mayor ardor desean. Así el deber de cada uno estará de acuerdo con sus deseos. Finalmente, puesto que la obediencia consiste en conformarse con cierta orden en virtud únicamente del poder de quien la da, síguese que en una sociedad en que el poder esté en manos de todos, y en que las leyes se hagan con el universal consentimiento, nadie está sujeto a la obediencia; y aumente o disminuya el rigor de las leyes, el pueblo siempre es igualmente libre, puesto que obra por su sola voluntad y no por el temor de ninguna autoridad extraña. Lo contrario, precisamente ocurre en un gobierno absoluto; todos los ciudadanos obran por autoridad de uno solo, y si no tomaron desde la infancia el hábito de esta dependencia, difícil le será al soberano introducir nuevas leyes y recoger al pueblo la parte de libertad que una vez le hubiera concedido.

Sentados estos principios generales, fijémonos en la república de los hebreos. Cuando los hebreos salieron de Egipto libres de toda

extraña autoridad, podían darse las instituciones que quisieran, establecer tal o cual gobierno y fijarse donde juzgasen más conveniente. Pero se hallaban con que la cosa de que más incapaces eran, era precisamente el darse una sabia legislación y gobernarse por sí mismos; su carácter era grosero y los trabajos de la esclavitud habían enervado su espíritu. Fue preciso que el poder se concentrase en manos de uno solo que tuviera autoridad sobre todos, ese poder que los hiciera obedecer a la fuerza; en una palabra, que estableciera leyes y se encargase de interpretarlas para el porvenir. No le costó a Moisés gran trabajo conservar ese poder. Era superior a todos en virtud divina, y como tal, supo presentarse ante el pueblo y darle de ello numerosas pruebas (*Exodo,* cap. XV, versículo último y cap. XXIX, vers. 9). Gracias a esta virtud divina, hizo las leyes y prescribió su ejecución, y puso todo su cuidado en que el pueblo cumpliera su deber espontáneamente y no por miedo. Dos razones principales le aconsejaban esta conducta: la obstinación del pueblo (ante la cual la fuerza es mala), y la guerra siempre amenazadora. Sabido es que para triunfar en la guerra es más necesario animar a los soldados que aterrarlos con suplicios y amenazas, pues más celo se pone para superar a los demás en valor que para evitar un castigo. Por eso Moisés, por orden divina, introdujo la religión en el gobierno, de tal modo que el pueblo cumpliera su deber por devoción y no por temor. Moisés quiso también colmar de beneficios a los judíos, y les hizo en nombre de Dios brillantes promesas para el porvenir. Sus leyes fueron, en mi concepto, de una moderada severidad, y no habrá quien me lo niegue si se quieren estudiar suficientemente estas leyes y fijarse en las condiciones según ellas necesarias para castigar a un culpable. Finalmente, para que aquel pueblo, incapaz de gobernarse por sí estuviera en estrecha dependencia de su jefe, no dejó a discreción de hombres acostumbrados a obedecer en la escuela de la esclavitud, ninguno de los actos de la vida, hasta el punto de que les era imposible dar un paso o hacer un movimiento sin acordarse de la ley y obedecer sus prescripciones, esto es, la voluntad del soberano. Para labrar, sembrar y segar, no podían proceder como quisieran sino obedecer un reglamento preciso y determinado. No es eso todo: ni podían comer, ni vestirse, ni afeitarse, ni entretenerse, ni hacer cosa alguna, sin conformarse con las órdenes y preceptos de la ley. Y, no solamente sus actos estaban de antemano regulados, sino que habían de tener en las puertas de sus casas, en sus manos y frentes, señas que incesantes les llamasen a la obediencia.

Bien se comprende el objeto de estas ceremonias: que los hombres siguiesen la voluntad ajena, no la propia; que cada uno de sus actos y pensamientos fuesen un testimonio de que no dependían de sí mismos sino de otro poder. Mas resulta de aquí que las ceremonias no se refieren a la beatitud, y que todas las del Antiguo Testamento, en una palabra, toda la ley de Moisés, solamente a los hebreos se refiere y consiguientemente a su imperio o intereses materiales.[2]

Por lo que toca a las ceremonias del cristianismo, el bautismo, la comunión, las oraciones, las fiestas y las demás ceremonias, comunes siempre a los cristianos, aun suponiéndolas establecidas por Jesucristo o por los apóstoles (lo cual no está muy bien demostrado), no son más que signos externos de la Iglesia universal; nada hay en el objeto de su institución que interese a la beatitud, ni debe atribuírselas ninguna virtud santificante. En efecto, aunque no hayan sido establecidas por razón política, no tienen más objeto que el mantener la integridad de la sociedad cristiana. Tampoco el solitario está obligado a practicarlas; y los que viven en un estado en que la religión cristiana está prohibida, están obligados a abstenerse de sus ceremonias, lo cual no les impide aspirar ni gozar de la beatitud. Citaré, como ejemplo el Japón, donde, como se sabe, está prohibido practicar el cristianismo, y la compañía de las Indias orientales manda a los holandeses que allí viven renunciar a la profesión externa de su culto. Inútil es citar más ejemplos, y aunque fácil me sería confirmar el propuesto con la autoridad del Nuevo Testamento y con otros testimonios de perfecta claridad, prefiero pasar adelante, pues me espera otro asunto que deseo abordar. Voy, pues, sin mayor insistencia a tratar el segundo punto de este capítulo, y a demostrar bajo qué aspecto debe juzgarse necesario creer en las narraciones históricas contenidas en la Escritura. Para ilustrar este punto con la ley natural, paréceme necesario proceder del siguiente modo.

Aquel que quiera convencer a los hombres y pretenda imponerles una doctrina, no evidente por sí, debe apoyarse en una autoridad indisputable, como la experiencia o la razón; debe invocar el testimonio de los hechos que los hombres comprobaron por los sentidos, o partir de principios intelectuales y axiomas de verdadera evidencia. Pero debe observarse, que cuando se usan pruebas fundadas en la experiencia, si no van acompañadas de una inteligencia clara y distinta de los hechos, podrá convencer a los espíritus, pero será imposible en cosas espirituales y suprasensibles, encender en la inteligencia esa perfecta luz que ilumina los axiomas; luz que todas las nubes disipa, porque nace de la fuente misma del entendimiento en el orden de sus percepciones. Por otra parte, como por lo regular ocurre que para deducir las cosas de las nociones intelectuales, es necesario un largo encadenamiento de percepciones, y además una prudencia, penetración de espíritu y sabiduría notables, de aquí que los hombres prefieran instruirse por la experiencia a deducirse sus percepciones por encadenamiento de un pequeño número de principios. De aquí, ¿qué resulta? Que todo el que quiera persuadir a los hombres una doctrina, y hacérsela comprender, no digo al género humano, sino a una nación, debe establecerla por la sola experiencia, y poner sus razones y definiciones al alcance del pueblo, parte la más numerosa de la especie humana; en otro caso, si se limita a encadenar sus razonamientos y a disponer sus definiciones del modo más conveniente a la rigurosa

trabazón de las ideas, escribirá para los doctos, pero sólo le comprenderá un reducido número de individuos, comparado con la masa ignorante de la humanidad.

Concíbese ahora que la Escritura Sagrada, que fue revelada para la nación judía y para todo el género humano, debió poner las verdades que contiene al alcance del vulgo, y fundarlas en la sola experiencia. Me explicaré. De verdades especulativas, la Escritura no enseña más que éstas: que hay un Dios, autor de todo, que todo lo dirige y conserva con admirable sabiduría; que este Dios cuida grandemente de los hombres, es decir, de los que viven fría y honestamente, y que a los que no hacen así los castiga y separa de los buenos. La Sagrada Escritura demuestra todas estas verdades, y las prueba con la experiencia, esto es, por una serie de narraciones; no define, proporciona sus pruebas y sus palabras a la inteligencia del pueblo, y aunque la experiencia no puede darnos ningún claro conocimiento de las verdades que enseña la Sagrada Escritura, ni hacernos comprender quién es Dios, porque conserva y dirige todo, y porque cuida de la humanidad, puede instruir a los hombres lo necesario para hacerlos obedientes y devotos.

Los principios que acabo de sentar explican perfectamente, en mi concepto, cómo y a qué personas es necesaria la creencia en la Sagrada Escritura. Se ve, en efecto, que el pueblo, cuyo genio grosero es incapaz de ver las cosas clara y distintamente, no puede absolutamente prescindir de estas narraciones. Otra consecuencia a que llegamos por estas razones, es la de que el que niega las narraciones de la Escritura, porque no cree en Dios ni en su Providencia, es un impío; mas el que sin conocerlas sabe por la luz natural que hay un Dios y está ilustrado en otras verdades que acabamos de proponer, si además lleva una vida arreglada racionalmente, es perfectamente feliz; y aún más feliz que el vulgo, pues que posee no solamente una creencia verdadera, sino una concepción clara y distinta de su creencia. Resulta, finalmente, de nuestros principios, que el hombre que no conoce la Escritura, ni está ilustrado en los asuntos de la fe por la luz natural, ese hombre es, no diré un impío o un espíritu rebelde, sino un ser que nada tiene de humano, casi un bruto, un ser abandonado por Dios.

Y además, obsérvese bien, al decir que el conocimiento de las narraciones bíblicas es necesario al pueblo, no entendemos hablar de todas las historias contenidas en los libros santos, sino únicamente de los principales, quiero decir, de los que por sí solos pueden poner en plena luz las verdades de la fe y conmover fuertemente el espíritu de los hombres. Porque si todas las narraciones de la Escritura fueran necesarias para establecer la doctrina que enseña, y si fuera preciso abrazarlas todas para deducir de ellas una conclusión práctica, el conocimiento de la religión en tal caso sería superior, no diré al espíritu del pueblo, sino al espíritu humano, puesto que sería imposible atender a tal número de narraciones históricas con su cortejo de circunstancias y consecuencias doctrinales que se deducen ne-

cesariamente. Yo por mi parte, difícilmente creo que los mismos que nos han transmitido la Biblia la conocieran tan minuciosamente; y con mayor dificultad creo que se puede entender la Escritura sin conocer las discusiones internas de la familia de Isaac, los consejos de Achitophel a Absalón, la guerra civil entre los hijos de Judá y los de Israel, y otras historias análogas; pues habría que creer entonces que los primeros judíos contemporáneos de Moisés no pudieron conocer la verdad acerca de Dios, tan fácilmente como los coetáneos de Ezdras. Pero más adelante explicaremos todo esto.

El pueblo no está obligado a conocer de todas esas historias más que las que le inclinan a la obediencia y a la devoción. Pero no puede distinguirlas por sí, pues lo que más encanta no es la doctrina moral contenida en las narraciones sino la narración misma, con las circunstancias singulares e imprevistas que en ella se encuentran. Por eso el pueblo necesita no solamente conocer la Sagrada Escritura, sino tener pastores y ministros eclesiásticos que le den una enseñanza proporcionada a la debilidad de su inteligencia. Mas, para no apartarnos del objeto, volvamos a la conclusión que nos hemos propuesto, a saber: que la creencia en las narraciones históricas, cualesquiera que sean éstas, nada tiene que ver con la ley divina, ni puede por sí misma conducir los hombres a la beatitud; finalmente, que esta creencia no tiene utilidad aparte de la doctrina que contiene, que por sí sola puede hacer ciertas narraciones históricas preferibles a otras narraciones. Bajo este punto de vista, las del Antiguo y Nuevo Testamento son preferibles a la historia profana, y se distinguen entre sí por diversos grados de excelencia, según que se pueden sacar de ella creencias más o menos saludables. Si, pues, alguno lee la Escritura y cree en estas narraciones sin atender a la doctrina que de ella se desprende ni aplicarse a mejorarla, es exactamente como si leyera el Corán o los poemas dramáticos, o al menos esas historias que todo el mundo lee con distracción; mientras que por el contrario, el que desconoce la Escritura Sagrada, pero tiene su espíritu lleno de saludables creencias y se rige por la razón, ése es verdaderamente feliz y el espíritu de Cristo está en él. Precisamente la opinión de los judíos es opuesta a la dicha; pretenden que las verdaderas creencias y reglas de conducta de nada sirven a la beatitud, mientras los hombres no tienen más luz que la luz natural y desconocen la ley revelada a Moisés.

Véanse las palabras de Maimónides, que abiertamente profesa esta doctrina[3] (*Reyes*, cap. VIII, ley 11): "*El que recibe los siete mandamientos y los ejecuta con celo, debe contarse entre los piadosos de las naciones y los herederos del mundo futuro; a condición, sin embargo, de que reciba y practique estos mandamientos, porque Dios los dio en su ley y nos los reveló por conducto de Moisés, después de haberlos prescrito a los hijos de Noé; pero si no practica los mandamientos divinos sino por inspiración de la razón, no es un habitante del reino de los cielos, ni un piadoso, ni uno de los sabios de las naciones.*" A estas palabras de

Maimónides, R. Josephe, hijo de Jem Tob, en su libro intitulado *Kelod Elosin,* es decir. *Gloria de Dios,* añade que Aristóteles (el primero de los autores para él y el de más perfecta moral). Aristóteles mismo, aunque abrazó todo lo que se refiere al verdadero método, y nada olvidó de lo esencial, no pudo salvarse porque no conoció los principios que enseña como enseñanzas divinas reveladas por voz de los profetas, sino como dictados de la razón. Pero tengo la esperanza de que el lector atento reconocerá que todo esto son puras ilusiones sin fundamento racional ni bíblico, de suerte que basta para refutar semejantes doctrinas exponerlas.

Nada quiero decir de la opinión de los que afirman que la luz natural nada bueno puede decirnos acerca de la salvación. Estas personas niéganse a sí propios la recta razón, pues es muy extraño que con nada justifiquen su opinión, y si hablan de un conocimiento superior a la razón, esto no es más que una quimera perfectamente irracional, como lo prueba el método de su vida. Pero es inútil que me detenga más en esto. Me limitaré a decir, para terminar, que no quiero conocer a nadie sino por sus obras. El que es rico en frutos de esta especie; esto es, el que posee la caridad, la alegría, paz, paciencia, dulzura, bondad, fe, mansedumbre y continencia de ése, digo con Pablo *(a los Galatas,* cap. v, vers. 22), que la ley de Dios no se dictó contra él; y sea que le instruya la sola razón o la sola Escritura; digo que Dios es quien verdaderamente le instruye y quien le da perfecta felicidad. Esto es todo lo que me proponía decir sobre la ley divina.

CAPÍTULO VI

DE LOS MILAGROS

Así como los hombres llaman divina a toda ciencia superior a la inteligencia humana, así también encuentran la mano de Dios en todo fenómeno, cuya causa es generalmente ignorada. El vulgo, en efecto, está convencido de que el poder y la providencia divinos no se encuentran de un modo tan patente en la naturaleza, como cuando se verifica algún fenómeno extraordinario y opuesto a las ideas generalmente aceptadas, sobre todo cuando el acontecimiento resulta en provecho y utilidad de los hombres. Nada prueba más evidentemente a los ojos del pueblo la existencia de Dios que la interrupción repentina del orden natural, y de aquí que los que tratan de explicar estos hechos y los milagros por causas naturales, y se esfuerzan por comprenderlas, son acusados de ateísmo, o al menos de negar la providencia de Dios. Mientras la naturaleza sigue su curso, nos imaginamos que Dios está ocioso; y recíprocamente cuando Dios obra, el poder natural parece quedar en suspenso y sus fuerzas ociosas, de modo que se establecen así dos potencias distintas, la divina y la natural, siempre determinada por Dios en cierto modo, o como ahora se cree, creada por Dios.

¿Y qué se entiende por cada una de estas potencias, la divina y la natural? Esto es lo que el vulgo ignora. Para él, el poder de Dios es como la autoridad real, y la naturaleza es una fuerza impetuosa y ciega. El vulgo llama milagros a los fenómenos extraordinarios de la naturaleza, es decir, obras de Dios; y ya por devoción, ya por antipatía a los naturalistas, se complace en la ignorancia de las causas, y no quiere oír hablar de lo que admira, es decir, de lo que ignora. Para él el único medio de adorar a Dios y referirlo todo a su poder y voluntad, consiste en suprimir las causas naturales, trastornar el orden de las cosas y representarse el poder de la naturaleza, encadenado por el de Dios.

Si buscamos el origen de estos prejuicios, deberemos, en mi concepto, remontarnos a los primeros hebreos. Sabido es que las naciones paganas de entonces adoraban a dioses tan visibles como el sol, la luna, la tierra, el agua y el aire, etcétera. Para convencerlos de su error, para demostrarles que esas divinidades débiles y tornadizas dependían de un Dios invisible, referían los milagros presenciados por ellos, esforzándose en demostrar además por sus narraciones, que el Dios que adoraban gobernaba a toda la naturaleza en exclusivo provecho de ellos. Tan elocuente fue el ejemplo, que todos se dieron a discurrir

milagros; cada nación quiso hacer creer que era la preferida por Dios, que Dios todo lo creó para ella y que todo lo encamina a ese propósito único. A tal exceso de arrogancia llegó la estupidez del vulgo. En la grosería de sus ideas naturalistas y teológicas, confunde las voliciones divinas con los deseos humanos, y se representa una naturaleza tan limitada, que el hombre es en ella la parte principal. Pero basta ya de opiniones vulgares y prejuicios sobre la naturaleza, y voy a sentar los cuatro principios que me propongo demostrar aquí en el orden siguiente: 1º En primer lugar, diré que nada ocurre contra el orden natural y que sigue sin interrupción su curso eterno e inmutable; explicaré al mismo tiempo qué es lo que debe entenderse por milagro. 2º Demostraré que no son los milagros los que pueden darnos a conocer la esencia y la existencia de Dios, ni por consiguiente, su providencia, comprendiéndose mucho mejor todas esas verdades por el orden constante e inmutable de la naturaleza. 3º Probaré después con ejemplos de la Escritura que esta misma no entiende por los decretos las voluntades de Dios, y consiguientemente su providencia, que el orden mismo de la naturaleza que necesariamente resulta de sus eternas leyes. 4º Trataré, finalmente, del modo de interpretar los milagros de la Escritura, y señalaré los puntos principales que deben considerarse en la narración de los milagros. Tales son los diversos objetos que constituirán la materia del presente capítulo, y si no me engaño, no hay ninguno que no sea muy adecuado al propósito que tengo en esta obra.

Para establecer mi *primer* principio, me basta recordar lo demostrado en el cap. IV, sobre la ley divina, a saber: que todo lo que Dios quiera o determine envuelve una necesidad y verdad eternas. La inteligencia divina no se distingue de su voluntad, como lo he demostrado, y decir que Dios quiere una cosa, o decir que la piensa, es afirmar exactamente lo mismo. Por consiguiente, la misma necesidad en virtud de la cual piensa una cosa tal como es, esa misma necesidad digo, hace que Dios quiera esta cosa tal como es. Mas como nada es necesariamente verdadero sino por decreto divino, es evidente que las leyes universales de la naturaleza son los decretos mismos de Dios que necesariamente resulten de la perfección de la naturaleza divina. Si, pues, en el universo se produjera un fenómeno contrario a las leyes generales de la naturaleza, sería igualmente contrario al decreto divino, a la inteligencia y a la naturaleza divina, y lo mismo si Dios procediera contra las leyes naturales obraría contra su propia esencia, lo cual es el colmo del absurdo. Pudiera apoyar mi demostración en el principio de que el poder natural no es en realidad sino el poder mismo o la virtud de Dios, que es el propio fondo de la esencia divina; pero tal exceso de pruebas, en el caso presente es superfluo. En conclusión: nada hay en la naturaleza contrario a las leyes naturales, ni nada que no esté de acuerdo con esas leyes y no resulte de ellas. Todo se verifica por voluntad de Dios y por su eterno decreto; en otros términos: todo lo

que ocurre obedece a las leyes y reglas que envuelven una necesidad y verdad eternas. Estas leyes y estas reglas, aunque no las conozcamos, la naturaleza las obedece, y por consiguiente no se aparta nunca de su curso inmutable. No hay razón para imponer un límite al poder y virtud naturales, y considerar sus leyes como apropiadas a tal fin determinado y no a todos los fines posibles, porque el poder y la virtud de la naturaleza son el poder mismo y la virtud de Dios, y las leyes y reglas naturales son los propios decretos de Dios; siendo, pues, de creer de toda necesidad que el poder de la naturaleza es infinito y que sus leyes están hechas de tal modo que se extienden a todo lo que la inteligencia es capaz de comprender. Negarlo es sostener que Dios creó la naturaleza tan impotente y la dictó unas leyes tan estériles, que está obligado a socorrerla si quiere que se conserve y cuando le conviene realizar algún deseo; doctrina de lo más irracional que puede imaginarse.

Sentado ya que en la naturaleza nada ocurre que no resulte de sus leyes; que estas leyes comprenden todo lo que el entendimiento divino es capaz de concebir; y, finalmente, que la naturaleza guarda eternamente un orden fijo e inmutable, síguese de aquí con gran claridad que un milagro no puede entenderse tal, sino en el concepto humano, ni significa otra cosa sino un fenómeno cuya causa natural no pueden explicar los hombres por analogía con otros fenómenos semejantes que habitualmente observan. Pudiera definir así el milagro: lo que no puede explicarse por los principios de las cosas naturales, tales como la razón nos las presenta; mas como los milagros se hicieron para el vulgo, ignorante por completo de los principios de las cosas naturales, es seguro que los antiguos miraban como milagros a todo lo que no podían explicar del modo como el vulgo explica las cosas, es decir, pidiendo a la memoria el recuerdo de algún acontecimiento semejante que fácilmente y sin admiración se pueda recordar, porque el vulgo cree comprender suficientemente una cosa cuando ya no le causa admiración. Los antiguos y casi todos los hombres hasta nuestros días, con escasas diferencias, no han tenido más criterio de los acontecimientos milagrosos que el que acabo de decir, es pues, muy probable que en la Escritura haya muchísimos hechos milagrosos que se explican perfectamente por principios hoy muy conocidos que rigen a la naturaleza. Esto ya lo hemos indicado a propósito de la detención del sol en tiempo de Josué, y de la retrogración de este mismo astro en el de Acaz. Pero este asunto hemos de tratarle más adelante, cuando hablemos de la interpretación de los milagros, parte del objeto de este capítulo.

Ahora quiero fijar mi *segundo* principio, a saber: que los milagros no nos hacen comprender en manera alguna la esencia, la existencia ni la providencia[1] de Dios, sino que al contrario, todas esas verdades se nos han manifestado con mucha mayor claridad por el orden fijo e inmutable de la naturaleza. Ved aquí mi demostración: como la exis-

tencia de Dios no es evidente por sí misma, es necesario deducirla de ciertas nociones, cuya verdad sea tan firme e inquebrantable que no haya poder alguno capaz de alterarlas. Cuando menos es necesario que estas nociones nos aparezcan con el sello de esa certeza absoluta, en el momento mismo en que inferimos de ellas la existencia de Dios, sin lo cual no pudiéramos llegar a una conclusión de indudable seguridad. Es evidente que si venimos a asegurar que esas nociones son alterables por un poder cualquiera, en el momento mismo empezamos a poner en duda su verdad y a dudar de la existencia de Dios que en ellas se funda; en una palabra, nada habrá en el mundo de que podamos estar seguros. Ahora bien: ¿bajo qué condiciones decimos que una cosa está conforme con la naturaleza, o que la repugna? A condición de que esté en conformidad o contrariedad con sus nociones primeras. Si, pues, venimos a suponer que por la virtud de un poder cualquiera se produce en la naturaleza una cosa contraria a la naturaleza, será preciso concebir esta cosa como opuesta a las nociones primeras, lo que es absurdo o dudar de éstas, y por consiguiente de la existencia de Dios, de cualquier modo que las consideremos.

Es, pues, necesario que los milagros si por esta palabra se entiende un acontecimiento contrario al orden natural, nos descubran la existencia de Dios; pero lejos de eso nos hacen dudar de ella porque suprimiéndolos, tendríamos absoluta certeza, con la convicción de que todo sigue en la naturaleza sin orden inmutable y determinado.

Supongamos ahora que se define el milagro, lo que es inexplicable, por las causas naturales, o bien que se entiende que el milagro tiene en el fondo causas naturales, pero tan recónditas que la naturaleza humana no puede descubrirlas, o que el milagro no tenga otra causa que Dios o la voluntad de Dios. Mas como todo lo que se verifica por causas naturales obedece al poder y voluntad de Dios solamente, es necesario concluir que el milagro, ya tenga causas naturales, ya carezca de ellas, es cosa que no puede explicarse por una causa, es decir, por cosa superior a la naturaleza humana. Pero una cosa superior a la inteligencia humana nada nos explica, porque todo lo que comprendemos clara y distintamente, o lo concebimos por sí, o por otra cosa que de suyo se comprende clara y distintamente. Por consiguiente, un milagro, es decir, una cosa superior a la inteligencia humana, no puede hacernos comprender la esencia y la existencia de Dios, ni enseñarnos absolutamente nada de Dios o de la naturaleza; por el contrario, cuando sabemos que todas las cosas están determinadas y reguladas por la mano divina, que las operaciones de la naturaleza resultan de la existencia de Dios, y que las leyes del universo son sus decretos y voluntades eternas, entonces conocemos tanto más a Dios y su voluntad, cuanto más penetramos en el conocimiento de las cosas naturales, y más estrechamente vemos que dependen de su causa primera y se desarrollan según las leyes eternas, por él fijadas a la naturaleza. Síguese de aquí que para nuestra inteligencia, los fenómenos que comprendemos

clara y distintamente, merecen mejor que se los llame obras de Dios y se los atribuya a la voluntad divina, que esos milagros que nos dejan en ignorancia absoluta, aunque ocupen fuertemente la imaginación de las gentes y la llenen de admiración y sorpresa; porque, finalmente, en toda la naturaleza, sólo las cosas de que tenemos conocimiento claro y distinto nos elevan a un concepto más sublime de Dios y nos manifiestan en brillantes rasgos su voluntad y decretos. Es, pues, un juego el acudir cuando se ignora una cosa a la voluntad de Dios, pues esto equivale a confesar ridículamente la propia ignorancia. Mas como un milagro no expresa más que un poder. limitado, porque no es más que una cosa limitada también, es imposible remontarse de un efecto de esta naturaleza a la existencia de una cosa infinitamente poderosa. Lo más que puede inducir, es que hay una causa superior al efecto producido. Digo que lo más, porque pudiera ocurrir que el concurso de varias causas produjera un efecto, cuyo poder inferior al de la suma de las causas fuera superior a cada una de ellas. Por el contrario, las leyes del universo, según queda demostrado, se extienden a infinitos objetos, y presentándose con cierto carácter de eternidad, resulta de aquí que la naturaleza que siguiendo estas leyes se desarrolla de un modo inmutable, es para nosotros como una manifestación visible de la infinitud, eternidad e inmutabilidad de Dios. En conclusión: que los milagros no nos dan a conocer a Dios, ni su existencia, ni su providencia, sino que todas estas verdades se deducen mucho mejor del orden fijo e inmutable de la naturaleza.[2]

Bajo este concepto entiendo por milagro todo lo que excede o parece exceder el alcance de la inteligencia humana. Porque si se llama milagro a una alteración del orden natural, o a una interpretación de su curso, o a cualquier hecho contrario a las leyes, entonces debe decirse no solamente que un milagro no puede dar algún conocimiento de Dios, sino que llegará hasta destruir el que naturalmente tenemos y hacernos dudar de Dios y de todas las cosas. En todo no reconozco ninguna diferencia entre un fenómeno contrario a la naturaleza o un fenómeno superior a la naturaleza (por lo que entiendo, uno que sin ser contrario a ésta, no puede producirse por ella), y toda vez que un milagro se sacrifica en la naturaleza podemos decir que es superior a ésta, y nada más, o que debe interrumpir su curso. Por otra parte, el curso de la naturaleza nos aparece como fijo e inmutable por los propios decretos de Dios. Si, pues, en la naturaleza se verificase un fenómeno que no fuera conforme con sus leyes, debiera necesariamente admitirse que es opuesto a ellas y que altera el orden por Dios establecido en el universo, dándole leyes generales para regularle eternamente. De donde hay que concluir que la creencia en los milagros lleva a la duda universal y al ateísmo. Considero, pues, mi principio perfectamente establecido, a saber: que un milagro, entiéndase como se entienda, contrario o superior a la naturaleza, es pura y simplemente un absurdo, y que en los milagros de la Sagrada Escritura

no debe verse más que fenómenos naturales real o aparentemente superiores a la inteligencia humana.

Pero antes de llegar a mi tercer principio, quiero confirmar por la Escritura este otro: que los milagros no nos dan a conocer a Dios. En ningún pasaje asegura esto expresamente la Escritura, pero puede inferirse de varios, principalmente de aquel en que Moisés (*Deuteronomio*, cap. XIII) ordena que se castigue con la muerte a los falsos profetas, aunque hagan milagros. Éstas son sus palabras: "*Y aunque veais la señal, el prodigio que se os anunció*, etc., *guardaos de creer* (por eso) *en las palabras del profeta*, etc., *porque el Señor nuestro Dios quiere tentaros*, etc.; *condenad, pues, a muerte el tal profeta*, etc." De este pasaje resulta claramente que los falsos profetas hacen también milagros, y que si los hombres no estuvieran sólidamente preparados por un conocimiento verdadero y un verdadero amor de Dios, los milagros pudieran inducirles a adorar simultáneamente a los dioses falsos y al Dios verdadero. En efecto, añade Moisés: "*Porque Jehovah nuestro Dios os tienta para saber si le amais con todo el corazón y toda el alma.*" Otra prueba de que todos esos milagros y tan referidos no podían dar a los israelitas una idea sana de Dios, es lo que ocurrió cuando creyeron que Moisés los había dejado; pidieron a Aarón divinidades visibles, y, me avergüenzo de decirlo, un becerro les representó el verdadero Dios; tal idea se habían formado de él aun después de tantos milagros. Sabido es que Asaf, testigo de tantos prodigios, dudó de la Providencia de Dios y aun se hubiera apartado del camino debido si no hubiera comprendido por fin la verdadera beatitud (vid., salmo XXXVII). El mismo Salomón, y cuenta que en su tiempo estaba en su apogeo el poder israelita, dejó escapar la sospecha de que todo aquí está en manos del azar (*Eclesiastés*, cap. III y IX). Finalmente, ha sido un criterio oscurísimo para casi todos los profetas el acuerdo que exista entre la providencia divina, el orden natural y los acontecimientos de la vida humana. Mas este acuerdo fue siempre perfectamente visible para los filósofos que se esfuerzan por comprender las cosas por nociones claras y no por milagros; para los que hacen consistir la verdadera felicidad solamente en la virtud y tranquilidad espiritual; y, finalmente, para los que quieren obedecer a la naturaleza y no violentarla ni imponerse a ella, porque saben perfectamente que Dios la dirige según leyes universales y no según las especiales de la naturaleza humana; en una palabra, que Dios es no solamente el Dios del género humano, sino el de toda la naturaleza. De todo lo precedente concluyo que los milagros no dan de Dios un conocimiento verdadero, ni de su providencia un claro testimonio.

Sé muy bien que en la Sagrada Escritura se dice con notable frecuencia que Dios ha solido hacer prodigios para darse a conocer a los hombres; así en el *Éxodo* (capítulo X), Dios engaña a los egipcios y da signos de su existencia para que sepan que es el verdadero Dios; pero de aquí no resulta que los milagros sean testigos de la existencia

de Dios; resulta únicamente que los judíos tenían tales opiniones, que fácilmente los convencían milagros de tal índole. Hemos demostrado, en efecto, en nuestro capítulo II, que las pruebas proféticas, esto es, las pruebas fundadas en la revelación, no se apoyan en nociones universales y comunes a todos los hombres, sino en las ideas recibidas aunque sean absurdas, y en las opiniones de los que reciben la revelación y quiere convencer el Espíritu Santo; doctrina que dejamos confirmada con muchísimos testimonios y con el de Pablo, que era griego con los griegos y judío con los judíos. Por lo demás, si todos los milagros tuvieran el don de convencer a los egipcios y a los hebreos de sus ideas habituales, no serían capaces de darles una idea verdadera de Dios; lo más que pudieran hacer sería demostrarles que hay una más poderosa que todo lo que ellos conocieran, y que Dios se interesaba singularmente por los hebreos, que en efecto entonces prosperaban, en vez de interesarse por todo el género humano, como enseña y puede por sí sola comprobar la filosofía.

Por eso los judíos y cuantos como ellos conocían la providencia de Dios, sólo por el mudable estado de las cosas humanas y la desigualdad de las condiciones, estaban en la convicción de que Dios prefería a los judíos, aunque no aventajasen à los demás pueblos en verdadera perfección, como queda demostrado en el capítulo III.

Pero debemos llegar ya a nuestro *tercer* principio, a saber: que los decretos y órdenes de Dios, y por consiguiente, de su providencia, no son otra cosa en la Escritura que el orden natural; en otros términos, que cuando la Escritura dice de una cosa que es obra de Dios o que se hizo por voluntad divina, entiende que esto es según las leyes y el orden natural, y en manera alguna como el vulgo cree que la naturaleza se paralizó para dejar obrar a Dios, o interrumpió alguna vez su curso. Por lo demás, la Escritura no se explica nunca directamente entre lo que no tiene relación con la enseñanza que ella quiere dar por la razón (ya explicada al tratar de la ley divina) de que su objeto no es en manera alguna explicar las cosas por sus causas naturales, ni resolver cuestiones de pura especulación. Nos proponemos, pues, aquí interpretar en nuestro sentido, ciertas narraciones de la Escritura que aparecen más amplias y circunstanciadas. He aquí algunas. En el libro de *Samuel* (capítulo IX), donde se dice que Dios reveló a Samuel que le enviaría a Saúl, y Dios, sin embargo, no envió a Saúl a Samuel, como suelen hacer los hombres; esta misión de Saúl realizada por Dios fue pura y sencillamente disposición natural. Saúl, en efecto (como se dice de Samuel en el capítulo anterior), buscaba unas bestias que había perdido, y después de pensar si volvería a su casa sin hallarlas, decidió .por consejo de un siervo, ir à encontrar el profeta Samuel y preguntarle el paradero de sus mulas; en toda esta narración no se ve que Saúl siguiera ninguna disposición especial de Dios, sino que el curso natural de las cosas le llevó ante Samuel.

En el salmo CV, vers. 24, se dice que Dios cambió las disposiciones de los egipcios y les hizo cobrar odio al pueblo judío. Pero este cambio fue perfectamente natural como se ve en el cap. I del *Éxodo* que lo explica perfectamente por el designio que los egipcios consiguieron reducir los israelitas a la esclavitud. En el cap. IX del *Génesis,* dijo Dios a Noé que se manifestará en la nube, y esta acción de Dios no es más que la reflexión y refracción que experimentan los rayos de sol al atravesar las gotas de agua suspendidas en las nubes. En el salmo CXLVII la acción naturalmente del viento que con su calor derrite el hielo y la nieve es llamada palabra de Dios; y en el versículo 15, se dice lo mismo del viento y el frío. Igualmente en el salmo CIV, al viento y al frío se los denomina enviados de Dios, ministros de Dios: y así sucesivamente hay en la Escritura muchísimos pasajes que expresamente declaran que el decreto de Dios, su precepto, su palabra y su verbo, son simplemente la acción y el orden natural. Está, pues, fuera de toda duda que los hechos narrados por la Escritura ocurrieron muy naturalmente, lo cual no impide atribuirlos a Dios; pues, lo repito, la Escritura no se propone explicar las cosas por sus causas naturales, sino únicamente hacer un cuadro de los hechos que más impresionan la imaginación, y presentarlos narrados con el orden y estilo más admirables, y que más excitan al vulgo a la devoción. Si, pues, hallamos en la Escritura narrados ciertos hechos, cuya causa natural desconocemos, o al parecer opuestos a las leyes naturales, esto no debe contrariarnos, y debemos seguir convencidos de que todo lo que efectivamente ha ocurrido se ha verificado naturalmente. Confirma esta doctrina el ver claramente por la narración de varios milagros, que fueron acompañados de especiales circunstancias, sobre todo cuando está imaginado y contado poéticamente. Esas circunstancias, precisamente, demuestran que el milagro obedeció a causas naturales. Así, cuando Moisés quiso que a los egipcios los devorasen las úlceras, esparció al aire ceniza caliente *(Éxodo,* capítulo XI).

Un decreto de Dios muy parecido, esto es, una disposición muy natural, hizo que soplando un fuerte Levante, cubrieran el Egipto las langostas, y para hacerlas desaparecer fue preciso un furioso huracán de Poniente. De la misma manera, el decreto divino que abrió a los israelitas el paso del mar Rojo, fue un viento de Oriente que sopló con violencia toda la noche. Si Eliseo dio nueva fuerza y vigor a un niño a quien se creía muerto, se debió a que consiguió con fricciones y calor devolverle la animación y que abriera los ojos *(Reyes,* lib. II, capítulo IV). En el Evangelio de Juan se hace también la narración de ciertos preparativos que Jesús empleó para curar a un ciego. Pudiera, en una palabra, citar muchísimos pasajes de la Escritura que prueban suficientemente que los milagros requieren otras condiciones más que un simple precepto divino, como suele decirse. Es, pues, de creer que si las circunstancias de los milagros y las causas naturales que los explican no aparecen siempre mencionadas, no dejaron de ser necesarias para su

cumplimiento. En la narración del Éxodo (capítulo XIV), se ve que al solo precepto de Moisés la mar volvió a hincharse, y nada se dice del viento. Pero en el cántico de Moisés se dice que el mar se hinchó con el soplo de Dios (esto es, por un viento muy fuerte), lo cual indica que si antes se calló esta circunstancia fue por hacer que el milagro apareciese mayor. Se dirá que en la. Escritura hay muchas cosas inexplicables por causas naturales; por ejemplo: que los pecados y las oraciones pueden producir la lluvia y la fertilidad del suelo; que la fe pudo curar a los ciegos, y otras muchas cosas por el estilo. Mas a esta objeción creo haber ya respondido. He demostrado que la Escritura no trata de explicar las cosas por sus causas próximas, sino presentarlas con orden y estilo tales, que exciten la devoción de los hombres, y singularmente la del vulgo; por eso habla con cierta vaguedad acerca de Dios y de otras varias cosas, porque no quiere convencer a la razón, sino impresionar a la imaginación.

Supongamos, en efecto, que la Escritura narrase la caída de un imperio lo mismo que cualquier escritor político lo hiciera; este asunto no hubiera, en manera alguna, interesado al pueblo. Pero si de la decadencia de este imperio se hace una descripción interesante, y si como lo hace la Escritura, en el asunto se hace intervenir a Dios, entonces ocurrirá precisamente lo contrario. Cuando la Escritura refiere que la tierra se esterilizó por los pecados humanos, y que la fe curó a los ciegos, no debe esto llamarnos la atención más que si se dijera que Dios está irritado por los pecados humanos, que está contristado, que lamenta haber prometido algún bien o haberle hecho; que Dios, al ver aquella señal, se acuerda de alguna promesa, porque está comprometido, y mil cosas semejantes que son imágenes poéticas o que se señalan únicamente las opiniones y prejuicios del escritor. Concluyamos, pues, sin vacilar, que todo lo que hay de verdad en la Sagrada Escritura, ocurrió, según las leyes naturales que rigen a todas las cosas, y si ocurre algún acontecimiento contrario a las leyes naturales o que absolutamente no puede deducirse de ellas, entonces hay que creer que fue agregado a la Sagrada Escritura por alguna mano sacrílega. Porque lo contrario a la naturaleza es opuesto a la razón; y lo opuesto a la razón, como absurdo, debe desecharse.

Réstame sólo presentar algunas observaciones sobre la interpretación de los milagros, o mejor (pues lo principal queda dicho), insistir sobre lo expuesto y ampliarlo con algunos ejemplos. Juzgo necesarias estas explicaciones, porque temo que dando mala interpretación a algunos milagros, se diga que la Escritura contiene alguna cosa opuesta a la luz natural. Es muy raro que los hombres refieran una cosa tan sencillamente como pasó, sin añadir ni quitar cosa alguna. Suele esto ocurrir con mayor frecuencia cuando se trata de acontecimientos muy inesperados, a no estar muy predispuestos contra ciertos prejuicios, y tan prevenidos que se vean las cosas en un todo distintas de como aparecen o se oyen referir, y con mayor razón tratándose de

cosas superiores a quien las refiere o escucha, y sobre todo, si el que narra y el que atiende tienen algún interés. Por eso en las crónicas y en las historias se ven más opiniones que sucesos, hasta tal punto que un acontecimiento narrado por dos escritos diferentes, parece dos acontecimientos distintos, y hasta es fácil determinar por el carácter de una historia las opiniones del historiador. Pudiera confirmar estas opiniones citando muchos filósofos que han escrito historias, y muchísimos cronistas, pero lo juzgo superfluo y me contentaré con citar un pasaje de la Sagrada Escritura y dejar todo lo demás a la prudente discreción del lector.

En tiempo de Josué, los hebreos (como ya hemos observado), creían que el sol se mueve diariamente y la tierra está muy tranquila. No dejaron de acomodar a esta opinión el milagro que presenciaron cuando la batalla de los cinco reyes. No dijeron que aquel día fue más largo, dijeron que el sol y la luna habían suspendido su movimiento. Semejante modo de presentar el hecho era de muy gran efecto para las naciones de entonces, que adoraban el sol, y para demostrarle con la elocuencia de los hechos que el sol obedece a un poder más elevado, que por sola su voluntad puede obligarle a cambiar el orden de su curso. Tanto pues, por religión, como por seguir sus prejuicios y oposiciones, llegaron los hebreos a concebir y a describir un acontecimiento de un modo muy diferente a como había pasado efectivamente.

Es, por tanto, necesario para interpretar los milagros de la Escritura y formarse exacta idea de ellos, según la narración que a la vista se tenga, conocer la opinión de los primeros testigos del hecho milagroso y de los que nos han transmitido su testimonio, y establecer una distinción profunda entre las opiniones del testigo o escritor y los hechos mismos, tales como a su vista pudieron presentarse. Si así no se hace, se confundirán hechos reales con otros completamente fantásticos que sólo se verificaron en la mente de los profetas. Pues es indudable que en la Escritura se han dado y tenido por reales puras representaciones imaginarias, como por ejemplo, que Dios (el ser en sí) bajase del cielo (*Éxodo*, cap. XIX; *Deuteronomio*, cap. V); que el Sinaí humease, porque Dios bajase a él envuelto en vivo fuego; que Elías subió al cielo en un carro de fuego y con caballos encendidos. Estas cosas no pasan de ser representaciones imaginarias adecuadas al pensamiento del que las narra, que, en efecto, las describe tales y como las vio, y juzgándolas como reales.

Todo espíritu un poco elevado sabe perfectamente que Dios no tiene izquierda ni diestra, que ni se mueve ni descansa, ni está en tal o cual parte, que es absolutamente infinito, y contiene en sí infinidad de perfecciones. Todo esto se sabe, lo repito, cuando los juicios se regulan por las percepciones de la inteligencia y no por las impresiones del sentido o de la imaginación, como el vulgo que se representa a Dios en medio del fasto y pompa reales, sobre un trono elevado, más allá de las estrellas, en la cumbre de la bóveda celeste, sin que tal distancia le

aleje de la tierra. A estas ideas están acomodadas muchísimas narraciones de la Escritura que los filósofos, por consiguiente, no pueden tomar a la letra. En conclusión: importa para darse cuenta de los milagros y saber cómo pasaron, conocer el lenguaje y las figuras hebreas, y quien así no procede se expone a encontrar en la Escritura milagros que el historiador nunca pensó en dar como tales, e ignorará, no sólo el verdadero modo como ocurrieron las cosas, y el pensamiento mismo sobre ellas de los historiadores sagrados. Citaré algunos ejemplos: Zacarías (cap. XIV), prediciendo una guerra próxima, se expresa así: *"Llegará un día único conocido sólo del Señor* (que no será) *noche ni día, mas sobre la tarde aparecerá la luz."*

Estas palabras parecen predecir un milagro extraordinario, y sin embargo el profeta no quiere decir con ellas sino que el éxito del combate estará todo el día dudoso y que por la tarde se decidirá a favor de los hebreos. Con formas y estilo semejantes solían predecir los profetas las victorias y reveses de las naciones. Oigamos a Isaías pintando la ruina de Babilonia (cap. XIII): *"Las estrellas y los cuerpos celestes no brillarán desde entonces; el sol se ocultará al amanecer y la luna no ostentará sus reflejos."* Supongo que nadie se imaginará que todo esto ocurriese cuando la devastación del supremo babilónico y, sin embargo, oigamos lo que el profeta añade: *"Por eso hará temblar el cielo, y la tierra se saldrá de su asiento."* Este mismo lenguaje adopta Isaías (cap. XLVIII) cuando predice a los judíos que volverán a Babilonia sin que su seguridad se comprometa, ni tengan sed en el camino: *"Y no tuvieron sed,* dice; *él los llevó por el desierto, y para ellos sacó agua de la roca, y las aguas rebosaron."* Lo cual significa, ni más ni menos, que los judíos hallarían en el desierto fuentes con que apagar su sed, puesto que sabe bien que al volver de Babilonia los judíos, autorizados por Ciro, no se obraría tal milagro. Encuéntranse también en la Escritura muchos milagros aparentes, que en el fondo no son sino figuras hebráicas; seguramente no será necesario que cite todos ellos; me bastará demostrar que tales figuras sirvieron para algo más que para adornar la narración, y principalmente para darle un carácter religioso. Por eso en la Escritura se dice *bendecir a Dios, por maldecir (Reyes,* lib. 1, capítulo XXI; *Job,* cap. II), y por eso todo lo atribuye a Dios, de tal modo que parece referir milagros aun cuando se ocupa de las cosas más naturales, como puede verse por los varios ejemplos citados. Cuando la Sagrada Escritura dice que Dios había endurecido el corazón de Faraón, esto no significa sino que su carácter era tenaz; cuando Dios abrió las ventanas del cielo, debe entenderse que llovió mucho, y así sucesivamente.[3] Si sobre esto se tiene en cuenta que la Biblia dice muchas cosas rápidamente, sin detalles y como mutiladas, casi nada se hallará en los libros santos que esté en contradicción con la luz natural, y muchísimas cosas antes oscuras se presentarán fáciles y claras.

Con esto creo dejar conseguido lo que en el presente capítulo me propuse. Antes de terminarle, debo observar que el método que acabo de aplicar a los milagros no es el mismo que seguí para los profetas. Nada he afirmado sobre las profecías sin deducirlo de la Sagrada Escritura. Aquí, por el contrario, he tomado como base los principios de la luz natural, y he procedido así deliberadamente. La materia de la profecía es superior a la inteligencia humana, y propia del estudio teológico, y por consiguiente nada hubiera podido decir sobre ella sino apoyándome en la revelación. He debido, pues, trazar una historia de la profecía y deducir de ella algunos principios capaces de ilustrarme en lo posible sobre la índole de la profecía y sus propiedades. En cuanto a los milagros, como se trata de saber si puede haber en la naturaleza algo contrario a sus leyes o que de las mismas no pueda deducirse, no necesitaba para resolver esta cuestión puramente filosófica acudir a la revelación; preferí, pues, para resolver todas las dificultades, apoyarme en los principios más conocidos, es decir, los principios más fundamentales adquiridos por la luz natural. Digo que esto me pareció más oportuno porque hubiera podido resolverlo también, sin más que los principios sacados de la Escritura, y en pocas palabras voy a demostrarlo.

La Escritura dice en varios pasajes, al hablar de la naturaleza, que sigue un orden fijo e inmutable, por ejemplo, en los *Salmos* CXLVIII y en *Jeremías,* cap. XXI. Además, el filósofo enseña en su *Eclesiastés,* capítulo I, que nada sucede de nuevo en la naturaleza, e ilustrando más adelante este pensamiento, dice que aunque alguna vez ocurren cosas que parecen nuevas pero que no lo son absolutamente, sino que ya ocurrieron en siglos pasados de que no hay recuerdo. La memoria del pasado, dice, se borra en las nuevas generaciones, como la del presente se borrará en las venideras. En el capítulo III, declara que Dios ordenó perfectamente todas las cosas, cada una en su tiempo; y que todo lo hecho por Dios debe subsistir eternamente, sin que se pueda añadir ni quitar cosa alguna; y, finalmente, que los milagros no lo son sino para la ignorancia de los hombres; todo esto, repito, lo enseña la Sagrada Escritura, y en ninguna parte se dice que ocurre cosa alguna en la naturaleza opuesta a sus leyes o que de ellas no pueda deducirse; de donde se sigue que nada de tal índole puede buscarse en la Escritura. Agréguese a esto que los milagros suponen ciertas causas y circunstancias que no se derivan de esa autoridad real que el vulgo imagina en Dios, sino de un decreto verdaderamente divino, esto es (como la Escritura misma demuestra), de las leyes y el orden natural. Agréguese, finalmente, que los impostores pueden también hacer milagros, como se comprende por el capítulo XIII del *Deuteronomio,* y el IV de *Mateo.*

De todo esto resulta con grandísima evidencia que los milagros han sido acontecimientos muy naturales, y que deben explicarse no como cosas nuevas según la expresión de Salomón o como cosas contrarias a

la naturaleza, sino de tal modo que se acerquen todo lo posible a los hechos naturales. Para comprenderlos así, bastará fijarse en algunas reglas que de la Escritura misma he tomado y expuesto anteriormente.

Aunque digo que la Escritura enseña todo esto, no quiero decir sin embargo que lo enseñe como cree necesario para la salvación; entiendo que los profetas consideraron los milagros lo mismo que nosotros los consideramos, y, por consiguiente, que cada cual puede pensar sobre esto lo que mejor le parezca y más adecuado para elevar el alma al culto de Dios y a la religión. Así también opina Josefo, quien de este modo termina el Libro II de sus *Antigüedades:*

"La palabra milagro no debe hacernos incrédulos. ¿Por qué no hemos de creer en la sencilla narración de los antiguos hebreos que nos refieren que se les abrió un camino de salvación a través del mar, por voluntad de Dios o por el curso natural de las cosas? ¿No sabemos que en tiempos no muy remotos el mar de Pamphilia se abrió a falta de otro camino ante los compañeros del rey de Macedonia, cuando Dios quiso servirse de Alejandro para destruir el imperio persa? Y nada más exacto que este hecho que de acuerdo describen todos los historiadores de Alejandro. Acerca de los milagros, cada uno debe ser libre de pensar lo que le parezca."[4]

Estas son las palabras de Josefo y su opinión sobre la creencia de los milagros.

CAPÍTULO VII

DE LA INTERPRETACIÓN DE LA ESCRITURA

Constantemente se repite que la Sagrada Escritura es la palabra de Dios, y que enseña la verdadera felicidad y el camino de salvación; pero en el fondo falta mucho para que esto que se dice se piense con seriedad, y en todo piensa el vulgo más que en conformar su vida con las enseñanzas de la Sagrada Escritura. Lo que suele presentársenos como la palabra de Dios, son unas absurdas quimeras, y bajo el falso pretexto de un celo religioso se trata constantemente de imponer a los demás la opinión propia. Sí, lo repito, este fue el constante objeto de los teólogos, el de arrancar a los libros santos la conformación de sus sueños y sistemas para encubrirlos con la autoridad de Dios. Penetrar el pensamiento de la Escritura, esto es, el Espíritu Santo, es cosa que en ellos no produce el más ligero escrúpulo, ni puede detener su temeridad. Si algún temor experimentan, no es el de imputar un error al Espíritu Santo y apartarse del camino de la salvación, es únicamente el de que sus rivales les convenzan de error, y vean así la autoridad de su palabra debilitada y despreciada.

Seguramente, si los hombres reconocieran en el fondo de su espíritu la santidad de la Escritura, se notaría algún cambio decisivo en su modo de vivir; la discordia y el odio no reinarían en su corazón, ni tendríamos que deplorar ese ciego y temerario deseo que los impulsa a interpretar la Escritura y a innovar constantemente en materia de religión. No reconocerían una doctrina como consagrada en los libros santos hasta después de haberla leído expresamente consignada en ellos, y los sacrílegos autores que con frecuencia tan lamentable alteran los textos sagrados, retrocederían ante tan criminal empresa. Pero a tal exceso llegan la ambición y la audacia, que la religión ya no consiste en obedecer los preceptos del Espíritu Santo, sino en sostener las quiméricas opiniones de los hombres. La verdadera piedad no consiste en practicar la caridad sino en difundir el odio y la discordia, encubiertos bajo el hipócrita disfraz del ardiente celo por las cosas de Dios. A tamaños excesos agréguese la superstición que enseña a los hombres a despreciar la razón y la naturaleza, a admirar y respetar solamente lo contrario a entrambos.

Después de esto, no es admirable que el vulgo interprete la Escritura en el sentido más distante de la naturaleza y de la razón, para así hacerla tanto más venerable y portentosa. Piensa que la Sagrada Escritura oculta misterios profundos, y sobre tal fundamento olvida

sus más útiles enseñanzas, por afanarse buscando absurdas quimeras. Lo que halaga la delirante imaginación en esta insensata empresa, es por lo regular considerado como inspiración del Espíritu Santo; y partiendo de aquí, se lo defiende con energía y entusiasmo indecibles. Así es la naturaleza humana; lo que concibe por puro entendimiento (lo abraza con prudente y razonable convicción; pero las opiniones que nacen del tumulto apasionado, las inspiran una convicción ardiente y apasionada como la fuente de que manan.

Por lo que a nosotros toca, si hemos de separarnos de esa agitada turbamulta de vulgares teólogos y librar nuestro espíritu de sus vanos prejuicios, evitando el peligro de confundir opiniones completamente humanas con las enseñanzas divinas, debemos, para la interpretación de los libros santos, trazar de antemano un seguro método sin el cual todo conocimiento cierto del pensamiento del Espíritu Santo es completamente imposible. Y para caracterizar desde luego nuestro pensamiento en dos palabras, creemos que tal método para interpretar con seguridad la Biblia, lejos de ser diferente del método que sirve para interpretar la naturaleza, está, por el contrario, en completa conformidad con él. ¿Cuál es, en efecto, el espíritu del método de interpretación natural? Consiste en trazar éste toda una historia fiel de sus fenómenos para llegar después, partiendo de datos seguros, a definiciones exactas de las cosas naturales. Exactamente el procedimiento más conforme con la Sagrada Escritura. Debe ante todo hacerse una historia fiel de ella, y formarse así un fondo de datos y principios seguros, de donde más adelante pueda deducirse por una serie de legítimas consecuencias el verdadero pensamiento de los autores de la Escritura. Partiendo de este modo, y siempre que en la interpretación de la Escritura no intervengan otros datos ni principios que los contenidos en su historia, hay perfecta seguridad de estar a cubierto de todo error y de poder discutir sobre los objetos superiores a la inteligencia humana con igual seguridad que sobre las cosas del dominio de la razón. Mas para que quede perfectamente asegurado que el camino trazado no solamente es el más infalible, sino el único que tiene este carácter y está en perfecto acuerdo con el método que sirve para interpretar la naturaleza, debo hacer observar que los libros santos contienen muchas cosas que a la razón natural se encubren. Porque lo más y lo principal de la Sagrada Escritura son las narraciones históricas y las revelaciones. Pero estas revelaciones nada tienen sino milagros, es decir (como en el anterior capítulo se ha explicado), fenómenos extraordinarios en que siempre se mezclan las opiniones y juicios de los que los narran y describen. Y en cuanto a las revelaciones, hemos demostrado en el capítulo II, que están también acomodadas con las opiniones de los profetas, y que en sí mismas exceden el alcance de lo permitido al espíritu humano. Por consiguiente, para conocer todas estas cosas, es decir, casi todo lo contenido en la Sagrada Escritura, no hay más sino consultar a la mis-

ma Escritura Sagrada; así como para conocer la naturaleza, a la naturaleza debe interrogarse.[1]

Bien sé que la Escritura contiene también preceptos morales que pueden deducirse de la razón natural; pero lo que la razón no nos enseña es que en los libros santos hay efectivamente tales preceptos morales, y esto solamente puede esclarecerlo la lectura de esos mismos libros. Mas dice: si queremos comprobar con espíritu libre de prejuicio la divinidad de la Escritura, preciso es que por ella misma sepamos que enseña una moral verdadera, pues en otro caso no podríamos acreditar su divinidad, puesto que la certeza de las profecías nos fue precisamente acreditada por la beatitud y sinceridad de los profetas. Debe, pues, quedar perfectamente comprobada la pureza de su moral para que podamos tener fe en sus palabras. En cuanto a los milagros, además de que los falsos profetas también los hicieron, hemos ya demostrado que no bastan para demostrar la existencia de Dios. Queda solamente un medio para hacer constar la divinidad de la Escritura, y consiste en hacer ver que enseña la verdadera virtud. Pero la Escritura por sí sola puede darnos pruebas de esto, y si no pudiera, perdería todo derecho a nuestra confianza, y su divinidad sería una preocupación. Concluyo, pues, que el conocimiento completo de la Escritura ella sola debe darlo y a ella sola debe pedírsele.

Además, ni la Sagrada Escritura ni la naturaleza nos dan definiciones de las cosas, de donde se sigue que estas definiciones deben deducirse de las narraciones y descripciones que de cada cosa hace, así como para obtener definiciones de tas cosas naturales debe deducirse su examen de las acciones diversas de la naturaleza. Véase, finalmente, la regla general para interpretar los libros sagrados: no atribuir a la Escritura ninguna doctrina que evidentemente no resulte de su historia.

¿Y cómo debe hacerse la historia de la Escritura y a qué narraciones debe referirse? Esto es lo que voy a explicar inmediatamente.

I. En primer lugar debe explicar la naturaleza y propiedad del idioma en que fueron escritos los libros santos, y el que hablaron sus autores. Solamente con esta condición se podrían descubrir todos los sentidos que a cada pasaje pueden darse, según los giros comunes del lenguaje. Y como todos los escritores del Antiguo y Nuevo Testamento fueron judíos, síguese de aquí que es necesario en primer lugar hacer la historia de la lengua hebrea, no solamente para la inteligencia de los libros del Antiguo Testamento, escritos en tal idioma, sino también para la del Nuevo; porque los libros del Evangelio, aunque en otro idioma, se han propagado; pero no por eso dejan de estar plagados de hebraísmos.

II. La historia de la Sagrada Escritura debe en segundo lugar coleccionar las sentencias de cada libro y reducirlas a un número determinado de obras principales, a fin de que de una sola ojeada pueda verse la doctrina de la Escritura sobre cada asunto. Deben tam-

bién observarse cuidadosamente los puntos oscuros que en ella se encuentren y los que mutuamente se contradigan. Se distinguirá un pensamiento oscuro de uno claro, según que la razón pueda difícil o fácilmente desentrañar su sentido, según el texto mismo del discurso. Pues se trata aquí del sentido de las palabras sagradas y nc de su verdad, y la más temible cuando de comprender la Escritura se trata, de sustituir al verdadero sentido un razonamiento infundado por no hablar de los prejuicios que incesantemente nos preocupan.

De este modo, en efecto, en vez de limitarse a interpretar, no se hace más que razonar según los principios de la razón natural, y se confunde el verdadero sentido de un pasaje con la verdad intrínseca del pensamiento que este pasaje expresa, lo cual es muy distinto. La explicación de la Escritura debe buscarse en los modismos del lenguaje o en razonamientos fundados en la Escritura misma.

Para mayor claridad voy a citar un ejemplo: Moisés dice que *Dios es un fuego, que Dios es celoso.* Si solamente se atiende al sentido externo, nada más fácil que estas frases, y este pasaje deberá pasar como muy claro, aunque para la razón y la verdad sea muy oscuro. Pero no es sólo esto; aunque el sentido literal de un pasaje esté en abierta contradicción con la luz natural, como en el anterior ejemplo, digo que debe este sentido aceptarse si no está en contradicción con la doctrina general y el espíritu de la Escritura. Si por el contrario resulta que este pasaje interpretado literalmente está en oposición con la Escritura, aunque esté conforme con la razón, sería preciso interpretarla de otro modo, esto es, en sentido metafórico, Si, pues, se quiere resolver esta cuestión: "¿quiso o no quiso decir Moisés que Dios es un fuego?" no cabe preguntarse si tal doctrina está en conformidad o en oposición con la razón, y si está o no está conforme con las restantes opiniones de Moisés. Y como en varios pasajes declara Moisés expresamente que Dios no se parece a ninguna de las cosas visibles que llenan el cielo, la tierra y el agua, síguese que la frase *Dios es un fuego* y demás semejantes, deben entenderse metafóricamente.

Ahora bien; como también es regla de crítica el apartarse lo menos posible del sentido literal, debemos ante todo preguntarnos si la frase *Dios es un fuego* admite otro sentido que el literal, es decir, si esta palabra significa algo más que un fuego natural. Y supuesto que el uso del lenguaje no le diera ninguna otra significación, preciso es aceptar ésta, aunque al parecer se oponga a la razón; y los demás pensamientos de la Escritura, aunque más racionales, que se conformen con este sentido. Y si esto fuera absolutamente imposible, no habría que decir sino que estos diversos pensamientos son entre sí inconciliables y suspender todo juicio. Mas como en el caso presente la palabra fuego se toma también por la cólera y el celo (Vid. *Job*, cap. XXXI), fácilmente se explican las palabras de Moisés y se llega a concluir que los dos pensamientos *Dios es un fuego y Dios es celoso*, son una sola cosa. Moisés había enseñado antes que Dios es celoso, sin decir en ninguna

parte que Dios esté libre de pasiones y afectos anímicos. Es, pues, indudable que Moisés admitió tal doctrina; o al menos que no quiso admitirla. Porque, repito, nada nos autoriza a alterar la Escritura para acomodarla con los principios de la razón y con nuestros prejuicios, y a la misma Sagrada Escritura es a quien debe acudirse para saber toda su doctrina.

III. La condición tercera que debe satisfacer la historia de la Escritura, es darnos a conocer las vicisitudes porque han pasado los libros de los profetas hasta llegar a nosotros, la vida y estudios del autor de cada libro, el papel que desempeñó y cuándo, en qué ocasión, para quién y en qué idioma compuso sus escritos Pero esto no basta; debe decirnos la fortuna de cada libro en particular, el modo como fue custodiado y las manos en que sucesivamente cayó, las lecciones diversas halladas en él, quién le puso entre los libros sagrados y, finalmente, cómo todas esas obras universalmente reconocidas como divinas, han llegado a constituir un solo cuerpo. Esto debe comprender la historia de la Escritura. Para distinguir, en efecto, los pensamientos que tienen el carácter de una ley de los que simplemente contienen una enseñanza moral, preciso es conocer la vida, hábitos y estudios del escritor sagrado. Agréguese a esto que es tanto más fácil interpretar las palabras de un autor, cuanto más y mejor se conocen sus inclinaciones y carácter. Asimismo, para no confundir los eternos principios de la ley de Dios con los que solamente se refieren a un tiempo determinado y a escaso número de hombres, importa conocer cuándo, por qué, para qué nación y en qué época se escribieron dichos preceptos. Es, finalmente, indispensable llenar todas las demás condiciones indicadas, no solamente para establecer la autenticidad de cada libro, sino también para saber si tocaron en el texto manos adúlteras, si en él pudieran deslizarse errores, y si se hicieron las convenientes correcciones por hombres capaces y dignos de fe. Todas estas precauciones, repito, las juzgo necesarias para todo aquel que juzgue en la Escritura lo que contiene cierto e indudable, en vez de lanzarse ciegamente sobre cuanto se le presenta.

Una vez determinada sólidamente la historia de la Escritura, y adoptada la firme resolución de no reconocer en ella como doctrina profética lo que no resulte de esta historia ni pueda claramente deducirse de ella, habrá llegado el momento de atenerse a la interpretación de los profetas y del Espíritu Santo. El orden que aquí debe seguirse y el método que conviene aplicar, son los mismos regularmente adoptados para deducir e interpretar la naturaleza por su misma historia. Y así como en el estudio de la naturaleza se comienza por lo más general y común a todos los objetos del universo, es a saber el movimiento y el reposo, sus leyes y reglas universales, que la naturaleza observa siempre y por quien se manifiesta su acción constante, descendiendo luego gradualmente a las cosas menos generales, así en la historia de la Escritura debe buscarse primeramente lo más universal, base y

fundamento de todo lo demás; lo que explica la doctrina y enseñanza de los profetas por los intereses eternos de todo el género humano, por ejemplo, que no hay más que un Dios omnipotente, eterno, único adorable, que cuida de todos los hombres, y prefiere, entre todos, a los que le adoren y amen a su prójimo. Estos son los principios que la Escritura proclama sin cesar y tan expresos, que nadie pudo abrigar acerca de este punto la más ligera incertidumbre. Pero saber quién es Dios y cómo puede extender a todo su providencia, son cuestiones acerca de las cuales la Escritura no se explica exprofeso ni dice nada que tenga el carácter de una doctrina eterna. Por el contrario, hemos antes demostrado que los profetas no están conformes en este punto, y por consiguiente, que no se debe establecer sobre estos objetos ninguna cosa como doctrinal del Espíritu Santo, aunque la luz natural sea capaz de esclarecerlos perfectamente.

Conocida ya perfectamente la doctrina general de la Escritura, habremos de descender a otros detalles más enlazados con las prácticas de la vida y deducidos de la doctrina universal de los libros santos como los arroyos que emanan de una fuente común; tales son los actos particulares y externos de la verdadera virtud, que sólo deben practicarse en circunstancias determinadas. Si acerca de este punto se encuentran pasajes oscuros y difíciles, debe explicárselos por la doctrina general de los libros santos; y en el caso de hallar contradicciones, entonces debe averiguarse la ocasión, el tiempo y el por qué de haberse escrito los tales pasajes. Por ejemplo, cuando dice Jesús: *"Bienaventurados los afligidos, porque ellos serán consolados"*, este texto no expresa el género de afirmaciones a que alude. Mas como Jesucristo nos enseña luego que no debe tenerse más cuidado que por el reino de Dios y su justicia, es decir, por el bien supremo, síguese que en ese pasaje aludió a los afligidos por no poseer el reino de Dios y por ver la justicia abandonada en manos de los hombres. Tales son efectivamente las dos causas de aflicción para los que quieren el reino de Dios y la equidad, y desprecian todos los demás bienes que reparte la fortuna. Asimismo, cuando Jesucristo dice: *"Si alguno te hiere en la mejilla derecha, preséntale la izquierda"*, no puede entenderse que Jesús habló como legislador a los jueces, porque entonces Jesús hubiera venido a destruir la ley de Moisés, pues hubiera sido contraria a su misión, como él mismo declara expresamente. Entonces debe atenderse a las circunstancias en que pronunció esas palabras y a las personas a quien las dirigió, pues Cristo no vino como legislador a disponer, sino como doctor a enseñar; y lo que quería reformar no eran los actos externos, sino el fondo de los corazones. Agréguese a esto que se dirigía a hombres oprimidos que vivían en un estado corrompido, en que el olvido de la justicia hacía presentar una inminente disolución. Y obsérvese que estas mismas palabras de Jesús, anunciando la ruina de Jerusalén, las hallamos en Jeremías, que las dirigía a los judíos en análogas circunstancias cuando la primera destrucción

(vid. *Lamentaciones*, cap. III, letras *Tet* y *Yod*). Los profetas no enseñaron tal doctrina sino en tiempos de disolución, sin que tomasen nunca el carácter de una ley, como sabemos de Moisés, que no escribió en época de opresión y de desgracia, ni tenía más cuidado, obsérvese bien, que el de establecer un buen cuerpo legal, y que aunque condenaba la venganza y el rencor, decía: *"Ojo por ojo, diente por diente."* Por más que en un estado regular cada ciudadano, para conservar su reputación de justo, deba acudir a los tribunales y no a su propia vindicta pidiendo satisfacción de su agravio.

Hasta aquí me he referido únicamente a los pasajes de la Escritura que se refieren a la práctica de la vida. La interpretación de estos pasajes no ofrece ninguna seria dificultad ni suscitó jamás controversia alguna entre los autores que han escrito acerca de la Biblia. No ocurre lo mismo con aquellos pasajes de los libros santos cuyo asunto es especulativo. En éstos es mucho más difícil la indagación. En efecto, no estando conformes entre sí los profetas acerca de las cosas especulativas según queda demostrado, y acomodadas sus narraciones a la índole de los tiempos en que vivió cada uno de ellos, síguese que no hay derecho para esclarecer los pasajes oscuros de tal o cual profeta con el auxilio de otro profeta, a no ser que esté perfectamente demostrado que tuvieron las misma creencias. ¿Y cómo han de hacerse esos paralelos para descubrir el pensamiento de los profetas mediante la historia de la Escritura? Voy a explicarlo brevemente.

En primer lugar, deberá seguirse el orden ya indicado y comenzar por lo más general, esforzándose ante todo por aprender en los pasajes más claros de la Escritura lo que es profecía o revelación, y en qué consiste principalmente. Debe examinarse luego la naturaleza del milagro, y continuar así esclareciendo las nociones más generales que se encuentran en los libros santos. De éstas debe descenderse a las opiniones particulares de cada profeta y finalmente, al sentido peculiar de cada revelación o profecía, de cada narración histórica y de cada milagro. Cuya precaución conviene tener aquí presente para no confundir el pensamiento de los profetas o historiadores con el del Espíritu Santo y la verdad misma de la cosa, lo cual he acreditado ya con varios ejemplos. Por eso no insistiré sobre este punto, limitándome a añadir acerca del sentido de las revelaciones, que este método nos revela únicamente lo que los profetas vieron y oyeron y no lo que quisieron expresar o representar mediante estos símbolos. Esto, indudablemente puede adivinarse, pero en rigor no se puede deducir de las palabras de la Escritura.

Tal es el método verdadero para interpretar la Sagrada Escritura, y bien probado está que el más seguro, el único que puede llevarnos a penetrar su verdadero sentido. Confieso que si por verdadera tradición poseyéramos la verdadera explicación de las profecías, recogida de boca de los profetas y tal como aseguran tenerla los fariseos, o si como los católicos romanos pudiéramos dirigirnos a un pontífice, según

ellos infalible en la interpretación de los libros santos, entonces confieso obtendríamos mayor seguridad que lo que propongo; mas como esa pretendida tradición es en extremo insegura, y como la infalibilidad del Papa no está demostrada, sobre ninguna de estas dos autoridades puede fundarse nada sólido, pues la una está combatida por los cristianos primitivos, y la otra nunca reconocida por las más antiguas sectas judías.[2] Agréguese, finalmente, a esto, que si se atiende a la sucesión de los siglos tal tomo los fariseos la recogieron de sus rabinos, y por la cual la elevaron hasta Moisés, resulta como luego demostraremos, completamente falsa. Esa tradición es muy sospechosa. Y aunque nuestro método admite la incorruptibilidad de ciertas tradiciones de los judíos, a saber la significación de las palabras hebreas que de ellos nos han llegado, esto no nos liga con ninguna otra tradición.

Si, en efecto, suele ocurrir que se altera el orden de un razonamiento, no suele ocurrir esto mismo con el significado de las palabras. Para esto, en efecto, hay dificultades insuperables, dado que es preciso interpretar varios autores que escribieron en el mismo idioma y se sirvieron de la misma palabra en su sentido más usual; fuera preciso, repito, interpretar cada uno de esos autores según su genio y particulares opiniones, o alterar completamente su pensamiento con una habilidad y precauciones infinitas. Además, vulgo y doctos hablan el mismo idioma, y los últimos son los depositarios del sentido de un discurso y de los libros, consideración que justifica el que los sabios habrán podido alterar el significado de las palabras. Agréguese a esto que si alguno hubiera querido alterar el valor de alguna palabra, se hubiera tenido que atender al nuevo, cada vez que hubiera querido usarla en la conversación, el discurso o la escritura. Por todas cuyas razones, y por otras muchas parecidas, deducimos que a nadie se le ha ocurrido corromper un idioma, pero que el pensamiento de un escrito ha podido alterarse en el sentido de un discurso y darle una interpretación falsa. Y, por consiguiente, supuesto que nuestro método, consistente en pedir únicamente a la Escritura el conocimiento de sí misma, es el único verdadero, siempre que éste no pueda darnos la fiel explicación de un pasaje de los libros santos, habremos de desesperar de encontrarla.

Expliquemos ahora las dificultades de este método, y lo que le falta para darnos una explicación exacta y un conocimiento seguro de los libros sagrados. La primera y principal dificultad consiste en el conocimiento y posesión perfecta del hebreo. ¿Cómo adquirirle? Los antiguos gramáticos hebreos nada nos dejaron sobre los fundamentos de este idioma y su teoría. Nosotros, al menos, no hemos hallado ningún vestigio de ella; carecemos de diccionario, gramática y retórica hebreos. Los judíos perdieron su nacionalidad, gloria y esplendor, y nada tiene de particular después de las desgracias y persecuciones por ellos sufridas. Apenas se conservan algunos vestigios de su idioma y algún monumento de su literatura. La mayor parte de sus nombres,

los de frutas, aves y pescados, perecieron con el tiempo; desconocida y en manos de la controversia está la significación de palabras y verbos que en la Biblia se encuentran. Pero hay más: no existe la sintaxis de ese idioma, y sus términos y locuciones propias no han podido resistir a la acción devoradora del tiempo, que los borró de la memoria humana. Fácil es comprender después de esto el sinnúmero de dificultades que habrán de ofrecernos para hallar como quisiéramos todos los sentidos que cada pasaje pudo recibir de los modismos del lenguaje y que en muchos sitios aparecerá el sentido confuso, y casi ininteligible, aunque la construcción sea de términos conocidísimos. A tales defectos de una historia completa del hebreo, agréguense las dificultades que nacen de la constitución y naturaleza misma de este idioma. Son tan grandes y frecuentes las ambigüedades, que es casi imposible establecer un verdadero método para dar su verdadero sentido a todos los pasajes de la Escritura. Para convencerse de esto, no hay sino observar que entre otras causas de ambigüedad comunes a todos los idiomas, el hebreo tiene otras particulares de donde resulta un sinnúmero de equívocos inevitables. Paréceme conveniente explicar esto con la extensión debida.

La primer causa de ambigüedad y oscuridad procede de que en los libros santos se toman una por otra y permutan las letras de un mismo órgano. En efecto, dividen los hebreos las letras del alfabeto en cinco grupos que comprenden a las cinco partes de la boca que sirven para la pronunciación, a saber: los labios, la lengua, los dientes, el paladar y la glotis. Por ejemplo: *alef, het, jayin* y *je* se llaman guturales y suelen trocarse entre sí indiferentemente. Así, *el,* que significa *hacia,* suele tomarse por *gal,* que significa *debajo* y recíprocamente. De aquí que todas las partes del discurso sean casi siempre ambiguas o al menos que carezcan de verdadero sentido.

Es la segunda causa de ambigüedad que las conjunciones y adverbios tienen varios significados. Por ejemplo: *wan* es conjuntiva o disyuntiva, y significa y, *más, por, qué, entonces. Qui* tiene igualmente siete y ocho significados, a saber: *porque, aunque, sí, cuando, lo mismo que, lo que, combustión,* etc. y otro tanto ocurre con casi todas las partículas.

Pero hay otra tercera causa, de múltiples ambigüedades: los verbos en hebreo, no tienen en el indicativo ni presente, ni imperfecto, ni pluscuamperfecto ni futuro perfecto, ni los restantes tiempos más usados en los demás idiomas; en el imperativo e infinitivo no tienen más que presente, y, finalmente, carecen completamente del subjuntivo. Y aunque no sea difícil reparar esta falta de tiempos y modos por reglas deducidas de principios léxicos, que la elegancia misma pondera, no es menos cierto que los más antiguos escritores las han olvidado, usando indistintamente el futuro por presente y por pretérito, y recíprocamente el pretérito por el futuro, sirviéndose del

indicativo para imperativo y subjuntivo, y ocasionando, finalmente, infinitas anfibologías.

Hay otras dos causas de ambigüedad más trascendentales: es la primera que en hebreo no hay vocales, y la segunda que no hay ningún signo que sirva para separar las frases y pronunciar las palabras. Sé perfectamente que todo esto lo separa la Biblia por puntos y acentos; pero no debemos fiarnos de ellos sabiendo que fueron imaginados e introducidos posteriormente por hombres cuya autoridad no es muy grande para nosotros. Está perfectamente comprobado que los antiguos hebreos escribían sin puntos (esto es, sin vocales ni acentos), de suerte que los intérpretes posteriores los agregaron al texto según como entendían, de donde se sigue que sólo pueden verse en éste sus opiniones particulares y no dar a signos arbitrarios más autoridad que la de una explicación propiamente dicha. Por ignorar todas estas circunstancias, no comprenden muchos que el autor de la *Epístola a los hebreos* está perfectamente disculpado si (en el capítulo XI) interpretó el texto del cap. XLVII del *Génesis* de un modo muy diferente de lo que dice el texto con sus puntos. No creo que el apóstol debiera dirigirse a los *puntuadores* para entender la Escritura, sino más bien que éstos fueran sospechosos; y para demostrarlo al mismo tiempo que demostramos que tal diversidad de interpretación procede de la falta de puntos vocales, voy a exponer aquí los dos sentidos que han solido darse a este pasaje de la Escritura. Los masoretas entendieron: *"E Israel se inclinó sobre el borde de su lecho"*; y cambiando el *jayin* en *aleph,* por ser de igual órgano. *"hacia el borde de su lecho"*. El autor de la *Epístola* entendió por el contrario: *"E Israel se apoyó en el extremo de su cayado."* ¿En qué consiste esta diferencia? En que en vez de *mate* leyó *mita,* diferencia que consiste exclusivamente en las vocales. Y como el relato del *Génesis* se refiere únicamente a la vejez de Jacob y no a su enfermedad, de que sólo se habla en el capítulo siguiente, es verosímil que el escritor quiso decir que Jacob se apoyó en su cayado, acción muy natural en un anciano, y no en el borde de su lecho. Tal manera de entender el texto ofrece una ventaja, que no exige imponer ninguna alteración de las letras, y este ejemplo puede servir no solamente para demostrar la conformidad de este pasaje del Génesis con el texto de la *Epístola a los hebreos,* sino también para acreditar cuán poco debe fiarse de la acentuación y la puntuación actuales de la Biblia, de donde resulta que se las debe tener por sospechosas y revisar nuevamente el texto, si se quiere interpretar sin prejuicio la Sagrada Escritura.

Volviendo a mi asunto, fácil es esclarecer por la índole y estructura del hebreo que no hay un método que evite todas sus dificultades. No puede esperarse conseguirlo por la comparación de los pasajes, por más que esto sea lo más indicado para conocer el propio sentido de cada uno, entre una infinidad de otros varios sentidos que autorice el uso del lenguaje. Pero es muy casual que un texto sirva para explicar

otro, pues ningún profeta escribió para explicar sus propias palabras o las de sus precursores. Por otra parte, tampoco podemos deducir el pensamiento de un profeta, de un apóstol, etc., del otro profeta o apóstol, sino en lo que se refiere a la práctica de la vida; pero desde el momento que se trata de asuntos especulativos o narraciones históricas y milagrosas, es absolutamente imposible tal cosa.

Fácil me sería demostrar aquí con varios ejemplos que hay en la Escritura muchísimos pasajes completamente inexplicables, pero prefiero omitir esta prueba y terminar lo que me falta decir sobre las dificultades y defectos que tiene el método que propongo para interpretar la Escritura. Este método nos impone la necesidad de conocer la historia de todos los libros de la Escritura; mas esta historia suele ser para nosotros desconocida, porque o ignoramos quién fue el autor de cada libro, o cuando menos tenemos dudas. Desconocemos además el tiempo y ocasión con que se escribieron estas obras, cuyo autor desconocemos; y más aún, ignoramos las manos que las recogieron, y si los ejemplares hemos demostrado la importancia que conocemos fueron los únicos o si hubo otros algo cambiados, y ya de conocer estos detalles; pero vamos a insistir ampliando este punto.

Supongamos que acabamos de leer en una obra cosas increíbles e incomprensibles o confusas; que no conocemos el autor, ni el tiempo, ni la ocasión de su escrito; y es claro que en vano se intentaría asegurar el verdadero sentido de sus palabras, puesto que sería imposible saber cuál fue o pudo ser la intención que las dictó. Si se conocen todas esas circunstancias, entonces, ya con espíritu libre de prejuicios, puédese determinar lo que debe y lo que no debe atribuirse al autor o inspirador de la obra; hay una regla para interpretar el libro y no atribuirle sino lo que efectivamente dice y lo que toleraban las circunstancias del autor y el tiempo en que escribió. Esto nadie lo duda, pues es frecuentísimo leer en diferentes obras narraciones análogas y formar diferentes apreciaciones según las opiniones que de sus autores se formaron. Recuerdo haber leído que un personaje, llamado Orlando Furioso, cruzaba las regiones aéreas, caballero en un alado monstruo que a su voluntad dirigía, destruyendo hombres y gigantes, y otras mil cosas que la imaginación juzga imposibles. En Ovidio hay otra análoga historia de Perseo, y en los libros de los *Jueces* y los *Reyes* se dice que Sansón solo e inerme mató miles de hombres, y que Elías fue arrebatado y subió al cielo en un carro encendido, arrastrado por corceles de fuego. Todas esas historias me parecen muy semejantes, y sin embargo, nos inspiran diferentes juicios; porque decimos que el autor de Orlando Furioso escribió para deleitar, y que Ovidio tuvo miras políticas, pero el tercer historiador nos habla de cosas sagradas. ¿En qué consiste la diferencia? Únicamente de las opiniones preconcebidas sobre los tres escritores. Es, pues, seguro que para interpretar obras que contienen cosas oscuras e incomprensibles, es particularmente necesario conocer los autores. Asimismo, y por razones muy

semejantes, se comprende que no sería posible discernir, entre lecciones tan diferentes como ofrecen las historias oscuras, cuáles son las verdaderas, a menos de saber en qué ejemplares se hallaron tales lecciones o versiones y si hay otras dadas por hombres más autorizados.

Otra dificultad encuentra nuestro método en la interpretación de ciertos libros de la Escritura, y consiste en que no los tenemos en el mismo idioma que se escribieron. Es opinión generalmente recibida, que el *Evangelio según San Mateo,* y aun la *Epístola a los hebreos,* se escribieron en hebreo, pero no existe su texto primitivo. Tampoco se sabe en qué idioma se escribió el libro de *Job;* Aben-Hezra,[3] en sus comentarios, sostiene que fue traducido de otro idioma al hebreo y explica de este modo sus oscuridades. Nada diré de los libros apócrifos, porque no llegan con mucho a tener igual autoridad.

Todas estas dificultades deben superarse cuando se quiere interpretar la Escritura con el apoyo de la historia. Y tan graves son, que me atrevo a decir que conviene ignorar el verdadero sentido de muchos pasajes de los libros santos, si no se quiere atender a varias conjeturas. Debe observarse, sin embargo, que tales dificultades no se presentan en los profetas, sino al tratar de cosas superiores a la razón, o que sólo a la imaginación se refieren, porque en todas aquellas que el entendimiento puede alcanzar de un modo claro y distinto y que son por sí mismas concebibles, es inútil toda expresión oscura, pues las entendemos fácilmente según el proverbio: *intelligenti, panca.* Euclides, por ejemplo, que en sus libros trató cosas sencillas y perfectamente inteligibles, se deja entender en toda clase de idiomas y aun por los menos hábiles, y no es necesario para penetrar su pensamiento y estar seguro del verdadero sentido de sus palabras, poseer perfectamente el idioma en que escribió; basta tener un conocimiento común de que sería capaz un niño. Tampoco se necesita conocer la vida de este autor, sus hábitos, preocupaciones, tiempo e idioma en que escribió sus obras, a quién las dedicó, vicisitudes que han sufrido, interpretaciones que les han dado, y cómo y por quién quedó fundada su autoridad científica. Esto que decimos de Euclides, puede ampliarse a cuantos han tratado de cosas concebibles por sí mismas; de donde, por conclusión, afirmo que nada hay más fácil que el comprender la Escritura mediante su historia y establecer su verdadero sentido en lo tocante a las verdades morales, porque siendo comunes a todos los principios de la verdadera piedad, se expresan en los términos más familiares a todos, y nada más sencillo y fácil de comprender; porque además, ¿en qué consiste la salvación y la verdadera beatitud sino en la paz del alma? Pero el alma sólo reposa en la clara inteligencia de las cosas, de donde evidentemente se sigue que podemos con toda certeza llegar al sentido de la Escritura en cuanto se refiere a la salvación y beatitud; y siendo así, ¿por qué preocuparnos de lo demás? Como para penetrar todas las demás cosas se requiere mucha inteligencia y grande

esfuerzo racional, es esta señal indudable de que están más hechas para satisfacer la curiosidad que para procurar una utilidad verdadera.

Queda en lo precedente expuesto el método verdadero para interpretar la Escritura, y me parece que mi pensamiento debe quedar suficientemente esclarecido. No dudo de que comprenda cada cual que este método no pide más luz que la de la razón natural, cuya función y poder consisten, como es sabido, en conducir al espíritu por consecuencias legítimas de lo conocido o dado como tal, a lo oscuro y desconocido. Único procedimiento es este para nuestro método, y si por él, como reconocemos, no se dominan todas las dificultades que se hallan en la interpretación de los libros santos, no debe culpársele por tal insuficiencia; consiste la dificultad en que no siempre han seguido los hombres la senda recta y segura; y abandonado este camino, se ha hecho tan difícil y tan obstruido, que es casi imposible aventurar por él un solo paso. Esto puede asegurarse teniendo en cuenta la índole de las dificultades que acabo de enseñar.

Réstanos examinar las opiniones de los que combaten la nuestra. La primera que se ofrece consiste en pretender que la interpretación de la Escritura es superior al alcance de la razón natural, y que es absolutamente necesaria una luz sobrenatural para comprender los libros santos. ¿Qué entienden por esta luz sobrenatural? Punto es este cuya explicación íntegra les dejo; por mi parte, sólo veo que esta opinión, disfrazada bajo términos oscuros es verdadera, y que tienen las mismas dudas que nosotros sobre muchos pasajes de la Escritura. Examínense atentamente las explicaciones que nos dan, y lejos de hallar un carácter sobrenatural, no se verá en ellas sino simples opiniones. Si éstas se comparan con la interpretación de los que ingenuamente confiesan que no están iluminados por ninguna luz sobrenatural, se comprenderá que todo es perfectamente igual por una y otra parte, y por ambas no hay más que explicaciones humanas halladas con esfuerzo después de largas meditaciones. Nuestros adversarios sostienen que es muy débil la luz natural para penetrar hasta la Sagrada Escritura, pero ya queda demostrado que la dificultad de entender los libros santos no procede de la debilidad de la razón sino de la pereza (por no decir malicia) de los que olvidaron transmitirnos, siendo tan fácil y posible, una historia fiel de la Escritura. Además, la luz sobrenatural de que nos habla es en opinión general un don divino que sólo a los fieles se otorga. Pero los profetas se dirigían a alguien más que a los fieles, a los infieles y a los malvados que según eso no hubieran podido comprender las palabras de los apóstoles y profetas. Parecería acaso que estos enviados divinos tuvieron la misión única de predicar a los niños y no a los en plena razón. En cuyo caso para nada sirvió que Moisés estableciera leyes, si solamente los fieles, que son los que no las necesitan, hubieran estado en disposición de comprenderlas. Parecerá, pues, indudable que los que para entender a profetas y apóstoles buscan una luz sobrenatural, no están suficientemente ilustra-

dos por la naturaleza, pues tanta falta tienen de dones sobrenaturales y divinos.

Maimónides[4] fue de muy diferente opinión; creyó que no hay pasaje bíblico que no admita más de un sentido y aun contrarios, y que es imposible asegurar cuál es el verdadero, si se tiene en cuenta que la interpretación propuesta nada contiene que no conforme con la razón. Porque si resulta que el sentido literal, aunque en sí perfectamente claro, choca a la razón, cree que debe abandonarse por otro, y esto es lo que explícitamente defiende en el cap. XXV, parte 2a. del lib. *More Nebuchim: "Sabed bien que si no queremos admitir la eternidad del mundo, no es a causa de los pasajes de la Escritura en que se dice que el mundo fue creado, porque hay otros tantos pasajes en que se nos presenta a Dios como corporal. Así como hemos explicado estos pasajes de la Escritura de tal modo que se aleje de Dios toda materialidad, hubiéramos igualmente hallado algún medio de interpretar los pasajes sobre la creación en un sentido favorable a la eternidad del mundo, y esto hubiera sido para nosotros más fácil y más cómodo; pero lo que nos lo ha estorbado así y admitir que el mundo es eterno, han sido las dos razones siguientes: 1ª Resulta de las más claras demostraciones, que Dios no es un ser corporal, y, por consiguiente, es necesario apropiar a esta verdad todos los pasajes de la Escritura literalmente contrarios a ella, puesto que es completamente cierto que la interpretación literal no es la verdadera. Pero no hay ninguna demostración fundada de la eternidad del mundo; de donde resulta que no hay que violentar ningún texto de la Escritura para acreditar una opinión tan verosímil, puesto que hay alguna razón para inclinarse a la opinión contraria. 2ª Mi segunda razón es que el principio de la inmaterialidad de Dios en nada se opone al espíritu de la ley, etcétera, mientras la eternidad del mundo en el sentido de Aristóteles, destruye la ley por su fundamento, etcétera."*

Tales son las palabras de Maimónides; y bien puede asegurarse que hemos aplicado fielmente su doctrina, porque si este autor hubiese admitido en su razón que el mundo es eterno, no hubiera vacilado en violentar el texto de la Escritura para obtener la confirmación de su principio. Hubiera estado convencido, a despecho de la Escritura y contra sus más terminantes declaraciones, de que enseña expresamente la eternidad del mundo. Pues mientras esta duda subsista, se ignora si el sentido literal de la Escritura está conforme o no con la razón y, por lo tanto, si es o no el verdadero.

Si Maimónides estuviera en lo cierto, yo afirmaría francamente que para interpretar la historia se necesita otra luz más que la de la razón natural, porque como en la Biblia no hay casi nada que pueda deducirse de principios racionales, es claro que la razón no puede sernos de ninguna utilidad en estas comparaciones para entender los libros santos, y desde luego sería absolutamente necesaria una luz más elevada. Otra consecuencia de la opinión de Maimónides consiste en que el vulgo, que ignora lo que es una demostración, o no tiene

tiempo para hacerlas, no podrá conocer la Sagrada Escritura sino por la autoridad y testimonio de los filósofos, y a éstos habría que suponerlos infalibles. Véase, pues, una nueva autoridad en la Iglesia; una especie nueva de sacerdotes y pontífices, y que seguramente no inspiraría al vulgo tanta veneración como desprecio.

Se dirá que también nuestro método exige un conocimiento no muy vulgar, del hebreo, pero esta objeción realmente no nos alcanza, porque la turba de judíos y gentiles a quien en otro tiempo se dirigían apóstoles y profetas con sermones y escritos, entendía perfectamente su idioma y podía comprender perfectamente sus pensamientos, en tanto que era incapaz de percibir la razón de las cosas que se le enseñaban; lo cual, según Maimónides, era al fin y al cabo una condición necesaria para comprenderlas. No es, por tanto, una condición indispensable y necesaria de nuestro método obligar al pueblo a someterse al testimonio de los intérpretes de la Escritura, puesto que citamos un pueblo que hablaba en el idioma de los apóstoles y profetas, y podemos desafiar a Maimónides a citar un pueblo capaz de comprender la razón de las cosas. El pueblo actual entiende fácilmente lo concerniente a la salvación, sin que necesite acudir a la razón de las cosas; tienen, en efecto, un carácter tan general y una relación tan continua con la vida común, que por sí mismas se dan a comprender, independientemente del testimonio de todos los intérpretes. No ocurre así, lo confieso, con los pasajes de los libros santos que no se refieren a la salvación, pero en éstos el vulgo y los doctores están a la misma altura.

Y vuelvo a la opinión de Maimónides, para examinarla más de cerca. Supone, en primer lugar, que los profetas están acordes entre sí, en todo y que son grandes filósofos y grandes teólogos; puesto que según él, sus opiniones están fundadas en la verdad de las cosas; ya hemos probado lo contrario en el capítulo II. Supone en segundo lugar que la Escritura no da las luces necesarias a quien quiere interpretarla, porque no demuestra nada, ni da nunca definiciones, ni se remonta a las causas primeras; por donde supone que no es en ella donde debe buscarse la verdad, y por consiguiente, que no es tampoco quien puede ilustrarnos sobre su verdadero sentido. Pero esta segunda pretensión es tan falsa como la primera, e igualmente queda demostrado en nuestro segundo capítulo, con tantas razones como ejemplos, que el sentido de la Escritura, en ella sola debe buscarse, aun cuando no se hable sino de cosas accesibles a la razón natural.

Finalmente; supone Maimónides que nos es permitido interpretar la Escritura por nuestras propias ideas, torturarla a capricho, desechar su sentido literal aunque claro y explícito y sustituirle por otro. Pero sobre ser esta licencia diametralmente opuesta a los principios que dejamos establecidos en el capítulo citado y siguientes, ¿quién no ve cuán excesiva es y temeraria? Y aunque tal libertad le concediéramos, ¿de qué le serviría? De nada, seguramente, porque siempre será posible explicar e interpretar por su método los pasajes más oscuros

e incomprensibles que forman la mayor parte de la Escritura, mientras que por el nuestro es facilísimo ilustrar esas oscuridades, y llegar con seguridad a consecuencias exactas, como hemos demostrado con hechos y con razones. Respecto a los pasajes, de suyo ininteligibles, bien revela su sentido la construcción del discurso. Concluyo de aquí que el método de Maimónides es absolutamente inútil. Agréguese a esto que quita al pueblo toda la certeza que puede sacar de una lectura hecha con toda sinceridad, y a todo el mundo la facultad de entender la Escritura por un método completamente diferente. Es, pues, indispensable desechar el método de Maimónides por inútil, peligroso y absurdo.

Si ahora se nos propone la tradición de los fariseos o la autoridad de los pontífices romanos, diremos que la primera no está de acuerdo consigo misma, y que a la segunda la desechamos por falta de auténticos testimonios. Si la Escritura nos patentizase la autoridad de estos pontífices tan fácilmente como la de los doctores de la antigua ley, poco nos importaría que hubiera habido Papas herejes e impíos, porque también los hubo entre los hebreos, y que se apoderaron del pontificado por medios ilegítimos, lo que no les impidió ejercer el poder supremo de interpretar la ley. Puede verse la prueba en el *Éxodo*, capítulos XVII y XXXIII; y en *Malaquías*, capítulo II. Y como en la Sagrada Escritura no hallamos ningún testimonio semejante a favor de los pontífices romanos, su autoridad sigue pareciéndonos muy sospechosa. Acaso se dirá que la religión católica tiene tanta necesidad de un pontífice como la ley antigua, pero esto no es más que una ilusión, porque debe observarse que siendo la ley de Moisés para los hebreos el derecho público de la patria, no podría subsistir sin una autoridad pública; porque si se hubiera permitido a cada ciudadano interpretar a su capricho los derechos de los demás ciudadanos, no hubiera habido posibilidad de conservar el Estado. El derecho público no sería más que el particular, y el orden social se derrumbaría inmediatamente. No ocurre esto mismo con los asuntos religiosos, porque como su objeto no es la acción exterior, sino más bien la interna, no exige la protección de ninguna autoridad pública. Ni el imperio de la ley, ni la fuerza pública dan a los corazones rectitud y pureza, ni nadie por la fuerza puede ser impelido a la beatitud. Los consejos fraternales y piadosos; la buena educación, y ante todo la libre posesión de sus juicios, son los únicos medios que a ella conducen.

Así, pues, teniendo cada cual el pleno derecho de pensar libremente, aun en materias religiosas, y no siendo concebible que nadie renuncie a este derecho, síguese que cada cual dispone de su autoridad soberana y de un derecho absoluto para opinar en materias religiosas, y por consiguiente, para explicarlas e interpretarlas por sí mismo. Pues así como el derecho de interpretar las leyes y la autoridad suprema en los negocios públicos corresponden al magistrado por ser de derecho público, así para decidir y explicarse su religión tiene cada

cual autoridad suficiente, porque esto cae dentro del derecho particular. Lejos de poderse inferir de la antigua autoridad de los pontífices hebreos para interpretar las leyes del país, que el pontífice romano tenga igual derecho para interpretar la religión, está, por el contrario, mucho más fundado, concluir que cada cual tiene derecho para lo que concierne, y de aquí deducimos una nueva prueba de la excelencia de nuestro método. Y supuesto a cada cual el derecho para interpretar la Escritura, síguese que la única regla aceptable es la luz natural común a todos los hombres, y por consiguiente, que toda luz sobrenatural y toda autoridad extraña, no son en manera alguna necesarias. No debe ser tan difícil la interpretación de los libros santos que sólo puedan hacerla los más sutiles filósofos; debe ser, por el contrario, proporcionada al alcance común y ordinaria capacidad de las inteligencias. Tal es, justamente, el carácter de nuestro método, puesto que ya hemos demostrado que a él no deben achacársele las dificultades que se encuentran en la explicación de los libros santos, sino a la negligencia de los hombres.

CAPÍTULO VIII

SE DEMUESTRA QUE EL *PENTATEUCO* Y LOS LIBROS DE *JOSUÉ*, LOS *JUECES*, *RUTH*, *SAMUEL* Y LOS *REYES*, NO SON AUTÉNTICOS.—SE EXAMINA SI SON OBRA DE VARIOS O DE UNO, Y QUIÉN SEA ÉSTE

En el capítulo anterior hemos tratado de los principios en que descansa el conocimiento de la Escritura, y hemos convenido en que la mejor base de éste es la fiel historia de los libros santos. Pero los antiguos prescindieron completamente de esta historia, o por lo menos se han perdido los testimonios y escritos que acerca de esto nos trasmitieron; el tiempo los ha destruido, dejando en el conocimiento de la Escritura una laguna que nunca se verá llena. Acaso, hasta cierto punto pudiera tal pérdida repararse si los hombres al recoger la herencia de los antiguos hubieran sabido guardar en debidos límites y trasmitir seguramente a sus sucesores el escaso patrimonio recibido, sin alterarle con indiscretas tradiciones; pero no se han contentado con dejar incompleta la historia, y la han llenado de errores tan graves, que es de todo punto imposible confiar en ella o rehacerla.

Propóngome, sin embargo, tomar la Historia Sagrada en sus fundamentos y disipar los prejuicios de los teólogos acerca de ella. Temo que tal empresa sea ya inoportuna, porque a tal extremo han llegado las cosas, que los hombres no quieren ya que se corrijan, y tan tenazmente se adhieren a las engañosas opiniones que la religión les ha hecho profesar, que la razón apenas consigue hacer valer sus derechos sino en unos pocos individuos; tan extendidas están las preocupaciones sobre la mayor parte del género humano.

Grandes obstáculos son estos para mi propósito, pero persisto en intentar la prueba, convencido de que no debo desesperar de un éxito afortunado.

Para proceder con método, examinaré en primer lugar las preocupaciones más generales sobre los autores de los libros sagrados; comenzaré por el autor del *Pentateuco*. Muchos han creído que el autor fue Moisés. Los fariseos defendían esta opinión tan firmemente, que era imposible contradecirlos sin incurrir en herejía; y por eso Aben-Hezra, hombre de espíritu libre y de poco común condición, primero que descubrió, en mi concepto, la preocupación que voy a combatir, no se atrevió a declarar abiertamente su pensamiento, y se limita a indicarle en términos algo confusos. Por mi parte voy a declarar

completamente mi pensamiento y a mostrar claramente lo que en él encierro. Véanse antes las palabras de Aben-Hezra en su comentario al *Deuteronomio: "Más allá del Jordán... siempre que entiendas el misterio de las doce.., también Moisés escribió la ley... y entonces el cananeo estaba en este país... lo que se manifestó en la montaña santa... y he aquí su lecho, su lecho de hierro... entonces conocerá la verdad."* Por estas pocas palabras explica Aben-Hezra y da a entender que no fue Moisés el autor del *Pentateuco,* sino otro muy posterior, y que el libro escrito por Moisés no es el que a nosotros ha llegado. Para confirmar este punto, observa en primer lugar, que el prefacio del *Deuteronomio* no pudo escribirlo Moisés, puesto que no pasó el Jordán. En segundo lugar, que todo libro de Moisés se escribió en el circuito de un solo altar, formado por doce piedras, lo que demuestra que ese libro era más corto que el *Pentateuco.* Así, al menos, entiendo el *misterio de las doce,* de que habla Aben-Hezra, a no ser que quiera aludir a las doce maldiciones de que se habla en el capítulo ya citado del *Deuteronomio, y* acaso indicarnos que no estaban en el libro de la ley, porque Moisés ordenó a los levitas que leyeran ante el pueblo, además de la exposición de la ley, las doce maldiciones para obligarle más con la fuerza del juramento. Acaso también pensaba el autor en el capítulo final del *Deuteronomio,* donde se refiere en *doce* versículos la muerte de Moisés. Inútil es insistir más sobre este pasaje de Aben-Hezra y sus comentadores.

La tercera observación de nuestro sabio autor, es esta cita del *Deuteronomio* (cap. XXXI): *"Y Moisés escribió la ley";* palabras que no deben ser de Moisés, sino de otro escritor que refiere la vida y escritos de éste.

En cuarto lugar se apoya en el pasaje del *Génesis* (cap. XII), en que el historiador, narrando el paso de Abraham por la tierra de Canaam, dice: *"El cananeo estaba entonces en este país";* palabras que indican otro estado de cosas cuando escribe el historiador y, por consiguiente, que este pasaje es posterior a Moisés cuando los cananeos expulsados de su patria habían dejado ya de poseer aquellas regiones. Sobre este punto insiste Aben-Hezra, diciendo: *"Y el cananeo entonces ocupaba este país. Parece que Canaam, nieto de Noé, se apoderó del país de los cananeos poseído por otro pueblo; y si no es así, hay en esto un misterio, y quien lo comprenda debe reservarle."* Lo cual quiere decir, que si Canaam se apoderó alguna vez del país, el sentido del pasaje es que ya *el cananeo le había ocupado antes;* lo cual demuestra otro estado de cosas, no para el tiempo corriente, sino para otro muy anterior. Pero si el primer habitante del país fue *Canaam* (como dice el *Génesis,* cap. X), es claro que en tal caso el pasaje en cuestión se refiere al tiempo actual, es decir, al en que habla el escritor; y este tiempo no es el de Moisés, porque entonces los cananeos habitaban todavía su país. Acerca de este misterio recomienda el silencio Aben-Hezra.

La quinta observación de nuestro autor está en que el *Génesis* (cap. XXII, vers. 14), llama al monte de Moisés, monte de Dios, nombre que no se le dio hasta que fue escogido para edificar el templo; y esta elección, es claro que aún no se había hecho en tiempo de Moisés, porque en vez de marcar él un sitio para el Señor, profetiza que algún día le marcará Dios mismo y le dará su nombre.

Hace observar también Aben-Hezra las palabras con que el capítulo III del *Deuteronomio* se acompaña la historia de Og, rey de Basan: *"Sólo quedó después de la derrota de los gigantes Og, rey de Basan. Su lecho era un lecho de hierro, el mismo que hay en Rabat, ciudad de los hijos de Ammon,* y *que tiene nueve codos de largo."* Este paréntesis indica que el autor vivió después de Moisés, porque solamente se expresa así al tratar de hechos muy remotos, y como testimonio de verdad, cita un monumento histórico. El lecho de que habla debió ser el que David cogió en Rabat, pues fue el primero que tomó esta población según dice *Samuel* (cap. XII). Pero no es este el único pasaje en que el autor del *Deuteronomio* adiciona las palabras de Moisés.[1] Más adelante hay este otro pasaje: *"Jair, hijo de Manasés, ocupó toda la comarca de Argob, hasta la frontera de los jehuritas y de los mahaguitas, y dio su nombre a todo el país y a los barrios de Basan que aún hoy se llaman barrios de Jair."* Estas palabras son sin disputa una adición del autor del libro para esclarecer el pasaje de Moisés que precede inmediatamente: *"He dado la mitad de Gilliad* y *todo el país de Basan, que era el reino de Og, a media tribu de Manasés, así como la jurisdicción de Argob, sobre todo Basan, llamado la tierra de los gigantes."* Es indudable que cuando esto se escribió, conocían los hebreos perfectamente los barrios de Jair, tribu de Judá; pero que no comprendían estas palabras: *"jurisdicción de Argob, país de los gigantes"*, y esto obliga al historiador a explicar estas palabras y la antigua denominación, y al mismo tiempo, el por qué se los llama actualmente Jair, que era de la tribu de Judá y no de la de Manasés. (Vid. *Paralipómenos.* capítulo II).

Acabamos de exponer las opiniones de Aben-Hezra, y de reproducir los pasajes del *Pentateuco,* en que puede apoyarse su doctrina; pero le faltó mucho para agotar el asunto, y dejó de citar los pasajes más importantes. Vamos a llenar ese vacío:

1º El autor de los libros del *Pentateuco* además de hablar siempre de Moisés en tercera persona, da por cuenta propia unas cuantas noticias como estas: *"Dios habló a Moisés; Dios conversaba frente a frente con Moisés; Moisés era el hombre más humilde (Números,* capítulo XII, vers. 3); *La cólera contra los jefes enemigos dominó a Moisés (ibid,* cap. XXXI); *Moisés era un hombre divino (Deuteronomio,* cap. XXXIII); *murió Moisés el siervo de Dios; no hubo en Israel profeta como Moisés"*, etc. Por el contrario, en el *Deuteronomio,*[2] cuando se expone la ley que Moisés dio al pueblo y escribió para él, habla Moisés de sí mismo y pone sus actos en primera persona: *"Me habló Dios (Deuteronomio,* cap. II); *rogué a Dios"*, etc. Sólo al fin del libro, después de

copiar el autor las palabras de Moisés, vuelve a comenzar su narración en tercera persona, y nos dice que Moisés escribió esta ley, que antes verbalmente había explicado al pueblo, y que después de dar a los hebreos sus postreras instrucciones, cesó de vivir. Es, por tanto, clarísimo que tal modo de hablar, tales testimonios y toda la contextura de semejante historia, todo nos invita a pensar que los libros del *Pentateuco* no son de mano de Moisés, sino de la de otro escritor.

2º Es también digno de observarse que en esa historia de Moisés no se halla solamente su muerte, su sepultura y el duelo de los hebreos durante treinta días, sino que expresamente se dice también: *"Nunca se vio en Israel un profeta como Moisés, y que Dios le conoció frente a frente como él."* Pero semejante testimonio no pudo darle Moisés de sí mismo, ni tampoco ningún otro escritor inmediatamente posterior a Moisés, y sí únicamente debió hacerlo un escritor de muchos siglos después. Obsérvese, en efecto, que el autor habla de un tiempo muy remoto *"nunca se vio en Israel un profeta igual"*. Del mismo modo, cuando habla de la sepultura de Moisés, dice que *"hasta entonces nadie la había conocido"*.

3º Debe observarse también que hay en el *Pentateuco* pasajes no designados con los mismos nombres que tenían en tiempo de Moisés, sino por otros aplicados muy posteriormente. Así, en el *Génesis* (capítulo XIV) se dice: *"Abraham persiguió los enemigos hasta Dan."* Y este nombre se dio a la población de que se trata algunos siglos después de la muerte de Josué. (Vid. *Jueces,* cap. XVIII.)

4º Las narraciones históricas del *Pentateuco* se extienden algunas veces más allá de los tiempos de Moisés. Porque en el *Éxodo* se dice que los hijos de Israel comieron el maná en el desierto durante cuarenta años, hasta que llegaron a regiones habitadas, en los confines de Canaam, es decir, hasta el tiempo de que habla *Josué* (cap. V). Dice también el *Génesis* (cap. XXXVI):

"Estos son los reyes que reinaron en el país de Edon, antes que ningún rey reinase sobre los hijos de Israel." Y está fuera de duda que el historiador se refiere a los reyes de los idumeos antes de que Daniel los subyugase y les impusiera sus gobernadores. Y es más claro que el día, por todo lo dicho, que no fue Moisés el escritor del *Pentateuco* sino cualquier otro posterior a Moisés en algunos siglos.

Mas para confirmar todas estas pruebas examinemos los libros escritos por el mismo Moisés y citados en el *Pentateuco,* y veremos que estos libros no son los del *Pentateuco.* En primer lugar, sabemos con seguridad por el *Éxodo* (capítulo XVII), que Moisés escribió por orden de Dios la guerra contra Amalek; pero el nombre del libro no está indicado en el capítulo. En los *Números* (cap. XXI), se habla de un libro intitulado *Guerras de Dios,* e indudablemente era éste el que contenía la narración de la guerra contra Amalek, así como de todas las campañas de Moisés que conocemos escritas por él. Hallamos en el *Éxodo* (cap. XXIV) la indicación de otro libro llamado *El libro de la*

alianza, y que Moisés leyó ante los israelitas la primera vez que se aliaron con Dios. Pero este libro, o mejor dicho, la epístola, no podía contener sino muy pocas cosas, a saber: las leyes o mandamientos de Dios, expuestos desde el vers. 22 del cap. XX del *Éxodo*, hasta el cap. XXIV, y nadie pondrá esto en duda, después de leer con espíritu libre e imparcial el capítulo antes citado. En él se ve efectivamente que apenas Moisés conoció que el pueblo estaba favorablemente dispuesto para hacer alianza con Dios, se apresuró a escribir las leyes que Dios le había inspirado; y desde el amanecer, después de cumplir con algunas ceremonias, leyó ante el pueblo reunido las condiciones del pacto sagrado, y el pueblo debió cumplirlas, cuando las aceptó sin reserva. Ambas razones demuestran el poco tiempo que Moisés ocupó en escribir sus leyes y la intención que al escribirlas tenía de hacerlas servir para una alianza entre su pueblo y Dios; y digo que, en mi concepto, esto demuestra completamente que el tal libro no contenía sino lo que queda dicho. Finalmente, es también indisputable que a los cuarenta años, después de salir de Egipto, Moisés volvió a explicar sus leyes *(Deuteronomio.* cap. 1), y por segunda vez hizo contraer al pueblo la obligación de cumplirlas *(Ídem.* capítulo XXIX); que después escribió un libro donde están consignadas la explicación de la ley y la renovación de la alianza *(Deuteronomio,* cap. XXI), y que éste llamó *Libro de la Ley de Dios*. Después añadió Josué la narración del nuevo compromiso que había hecho contraer al pueblo hebreo, y que fue la tercera de las alianzas de los judíos con Dios (*Josué,* cap. XXIV). Y como no poseemos ningún libro que contenga ni el segundo pacto de Moisés ni el de Josué, síguese de aquí que el *Libro de la Ley de Dios* ha perecido; a menos que se incurra en las aventuradas hipótesis del parafrasta caldeo Jonatán, y con él se torture la Sagrada Escritura. Este comentador temerario conoció perfectamente la dificultad, y prefirió alterar el texto antes que confesar su ignorancia. Este pasaje del libro de Josué (cap. XXIV): *"Y Josué escribió estas palabras en el Libro de la Ley de Dios"*, las traduce de este modo en caldeo: *"Y Josué escribió estas palabras y las guardó con el Libro de la Ley de Dios."* ¿Qué hemos de decir de semejantes intérpretes que no ven en el texto de las Escrituras sino lo que mejor les parece? ¿No equivale esto a suprimir la Biblia para fabricar otra a su modo? Concluyamos, pues, sin detenernos en tales conjeturas, que el *Libro de la Ley de Dios,* que es seguro que Moisés escribió, no el *Pentateuco,* era otro libro muy diferente que el autor del *Pentateuco* insertó más adelante en su obra. Y esta consecuencia que rigurosamente hemos deducido de lo que precede, queda perfectamente confirmada por lo que sigue. En el ya citado pasaje del *Deuteronomio,* cuando se dice que Moisés escribió el *Libro de la Ley,* añade que Moisés le depositó en manos de los sacerdotes con orden de leerle al pueblo en épocas determinadas, lo cual demuestra que este libro tenía mucha menos extensión que el *Pentateuco,* puesto que podía leerse todo en una sola asamblea. No debe

perderse de vista la circunstancia de que de todos los libros escritos por Moisés, el de la *Ley de Dios* es el único con el *cántico* (compuesto algo más adelante también para que todo el pueblo le aprendiera), que Moisés dispuso conservar religiosamente. Por la primera alianza, en efecto, Moisés sólo imponía el compromiso a los que le aceptaban; en la segunda, los hebreos obligaban también a sus descendientes *(Deuteronomio,* cap. XXIX) y por eso Moisés ordenó que el libro en que estaba registrado el pacto nuevo se trasmitiera religiosamente a los hijos de los hebreos con el *cántico* que también se refiere con preferencia al porvenir. Así, pues, si por una parte no resulta comprobado que Moisés escribiera más libros que los ya dichos, por otra es indudable que no dispuso se trasmitiera a la posteridad otra cosa que el libro pequeño de la *Ley de Dios* y el *cántico;* y como además aparecen en el *Pentateuco* muchos pasajes que no debió escribir Moisés, se sigue de aquí que combinadas todas esas pruebas nadie puede decir que Moisés fue el autor del *Pentateuco,* y lo que es más, que esta opinión es irracional.

Habrá acaso quien al llegar a este punto me preguntará si no es cierto que Moisés escribió sus leyes en el mismo momento en que le fueron reveladas; es decir, si en el espacio de cuarenta años, además de todas las instituciones que había dado al pueblo no escribió más que ese reducido número de mandamientos contenidos, como hemos dicho, en el libro de la primera alianza. A esto responderé: aun cuando conceda la verosimilitud racional de que Moisés escribiera sus leyes en el mismo momento y lugar en que le fueron inspiradas, en manera alguna resulta de aquí que podamos afirmar que efectivamente las escribió de este modo; porque ya hemos demostrado que nada debe afirmarse de la Escritura que no se contenga explícita o implícitamente en ella y que la pura razón nada tiene que decir sobre este punto. Pero hay más: tampoco la razón en esto nos es contraria, puesto que nada impide suponer que el Senado comunicaba al pueblo los edictos de Moisés por escrito; y siendo así, el autor del *Pentateuco* pudo recogerlos e insertarlos cada uno en su sitio en la historia de la vida de Moisés. Esto es lo que teníamos que decir sobre los cinco primeros libros de la Biblia; tiempo es ya de ocuparnos de los otros.

Las mismas razones que quedan expuestas contra la autenticidad del *Pentateuco* se aplican al libro de Josué; claro es, en efecto, que no puede ser Josué el que diga de sí mismo que su fama está extendida por toda la tierra *(Josué,* cap. VII), que no omitió nada de lo ordenado por Moisés (capítulos VIII y XI), y que habiendo llegado a edad muy avanzada reunió a todo el pueblo hebreo y expiró. En segundo lugar, contiene este libro la narración de varios acontecimientos ocurridos después de la muerte de Josué. Se dice, por ejemplo, que el pueblo después de ella siguió adorando a Dios en tanto que vivieron los ancianos que habían conocido en vida a Josué. En el capítulo XVI, leemos que Efraín y Manasés *"no expulsaron a los cananeos que vivían en Geser";* pero que *"los cananeos habitaron hasta entonces* con

los *hijos de Efraín y fueron sus tributarios"*. Este hecho es indudablemente el mismo que se encuentra en el capítulo I del libro de los *Jueces*. Agréguese a esto que las palabras *hasta entonces* demuestran evidentemente que el historiador habla de un tiempo muy distante del suyo. Citaré también otro pasaje muy parecido en que se habla de los hijos de Jehuda (cap. XV), así como de la historia de Caleb; parece igualmente que el hecho de estas dos tribus, que se unieron a la mitad de otra tribu para elevar otro altar del lado allá del Jordán (cap. XXII), ocurrió después de la muerte de Josué, puesto que en toda la serie de la narración no se dice ni una palabra de él; y, por el contrario, se le ve al pueblo deliberar exclusivamente sobre los asuntos de la guerra y enviar en propio nombre embajadores, esperar su respuesta y aprobarla. Finalmente, resulta con claridad del capítulo X, que el libro que lleva el nombre de *Josué* se escribió algunos siglos después de su muerte. Dice, en efecto, este versículo, que *ni antes ni después de ese día hubo ningún otro en que Dios obedeciera a la voz de un hombre*, etc. Concluyamos de todas estas pruebas que, si *Josué* escribió algún libro, no fue el que lleva su nombre, sino mejor el citado en el curso de la misma narración en el capítulo X.

En cuanto al libro de los *Jueces*, no creo que ninguna persona de buen sentido pueda persuadirse de que lo escribieron los mismos Jueces, puesto que el epílogo que termina la narración (capítulo XXI) demuestra que toda la obra la compuso un solo historiador. Habrá también de observarse que el autor de los *Jueces* advirtió en varios pasajes que en la época de la historia no hay rey en Israel, lo cual demuestra que el libro fue escrito cuando los hebreos tuvieron reyes al frente del gobierno.

No me detendré más en los libros que llevan el nombre de Samuel, puesto que la narración en ellos contenida se prolonga hasta más allá de la vida de este profeta. Suplico únicamente que se preste atención a que estos libros son posteriores a Samuel en varios siglos. Hallamos, en efecto, en el libro primero (cap. IX) una especie de paréntesis, en que el historiador nos advierte de que *en algún tiempo en Israel los que se disponían a ir a consultar a Dios, decían vamos, acerquémonos al vidente; porque entonces se llamaba vidente al que hoy se llama profeta.*

Sólo una palabra nos resta que decir del libro de los *Reyes*, porque de ellos resulta que están formados por diferentes partes; que son los libros de los hechos de Salomón (vid. *Reyes* I, cap. XI); las crónicas de los reyes de Judá (vid. *ídem*, cap. XIV), y las crónicas de los *Reyes* de Israel.

En conclusión: todos los libros de que sucesivamente hemos hablado son apócrifos, y los acontecimientos narrados en ellos están como referidos a una época muy remota. Si ahora se considera la persecución y el objeto de todos estos libros, se reconocerá sin gran trabajo que son la obra de un solo historiador, que se propuso escribir las antigüedades judías desde los tiempos más remotos hasta la primera

devastación de Jerusalén. Estos libros, en efecto, están tan íntimamente enlazados, que es evidente desde luego que forman una sola y la misma narración compuesta por el mismo historiador. Apenas acaba la historia de Moisés, pasa el historiador a la vida de Josué en estos términos: *"Y sucedió cuando Moisés, el siervo de Dios, llegó a morir, que Dios dijo a Josué"*, etc. Llegado a la muerte de Josué el historiador se sirve de la misma transición para comenzar la historia de los Jueces: *"Y sucedió cuando murió Josué, que los hijos de Israel pidieron a Dios"*, etc. El libro *Ruth* está ligado por una especie de apéndice al de los *Jueces: "Y sucedió cuando los Jueces juzgaban que hubo hambre en el país."* Del mismo modo que el libro de Samuel está unido con el de *Ruth,* y por la misma transición se enlazan el libro primero con el segundo, donde la historia de David tampoco se termina; esta historia continúa en el libro primero de los *Reyes,* que se une con el segundo como los precedentes entre sí. Finalmente; el orden y encadenamiento de las narraciones históricas marcan también la unidad de plan y la de historiador. Comienza, en efecto, por exponer el origen primero de la nación hebrea, y así llega por orden cronológico a las leyes de Moisés, a las circunstancias en que las dio para los judíos, a las predicciones que agregó; describe en modo, cómo el pueblo hebreo, según el pronóstico de Moisés, entró en la tierra prometida *(Deuteronomio,* capítulo VII), y abandonó las leyes de Dios *(ibid.,* cap. XXXI) apenas llegó, de donde resultaron para él infinitos daños *(ibid.,* vers. 17); cómo acordó en lo sucesivo gobernarse por reyes. *Deuteronomio* (capítulo XVII), cuyo gobierno fue desgraciado o próspero según se apartaron de la ley o siguieron fieles a ella *(ibid.,* cap. XXVIII), hasta que por fin quedó destruido el imperio hebreo como lo había predicho Moisés. Pasa en silencio todos los demás hechos que no se refieren a la observancia de la ley, o cita otros historiadores. Resulta evidente que, dados estos libros, aspiran a un solo fin, el de dar a conocer las palabras y mandatos, y demostrar su excelencia y sus efectos. Llegamos, pues, por tres clases de prueba, que son la unidad de objeto, el último enlace y el carácter apócrifo de estos libros, a concluir que son obra exclusiva de un solo historiador.

¿Quién fue éste? No puedo responder de un modo exacto, pero me inclino a creer que fue Hezra, y véanse algunas razones de peso que autoricen sus creencias. En primer lugar, ese historiador que sabemos ser el único, continúa su narración hasta la época de la libertad de Joaquín, y añade inmediatamente que el mismo se sentó a la mesa del rey todo el tiempo que vivió. Este rey ¿es Joaquín o el hijo de Nabucodonosor? No puedo decirlo, pues el sentido del pasaje es muy equívoco, de donde se deduce que estos libros no se habían escrito antes de Hezra.

La Sagrada Escritura no dice que hubiera entonces ningún personaje, excepto Hezra (véase cap. VII), que se aplicase con estudio

de la ley divina y fuera un escriba diligente en la ley de Moisés (véase *ibid.)*. No veo otro autor posible de esos libros fuera de Hezra.

Sabemos además por testimonio que da él de la Sagrada Escritura, que se había consagrado no solamente a investigar la ley de Moisés, sino también a ordenarla; hallamos también estas palabras en Nehemías (cap. VIII): *"Leyeron el Libro de la Ley de Dios explicado, y atentos a él comprendieron la Escritura"*; y como sabemos que el *Deuteronomio* contiene no solamente el libro de la ley de Moisés, o por lo menos la mayor parte, sino también otras muchas cosas añadidas para la mejor explicación del asunto, por esto creo que el *Deuteronomio* es precisamente el libro de la Ley de Dios, dispuesto y explicado por Hezra, leído a los judíos de quien habla Nehemías. Y si me exigen demostrar que hay en el *Deuteronomio* pasajes insertos para esclarecimiento del texto, recordaré que antes he citado dos al discutir las opiniones de Aben-Hezra, y pudiera citar otros muchos; por ejemplo, leemos en el capítulo XI: *"En cuanto al país de Sehir, los horitas le avisaron en otro tiempo, pero los hijos de Esaul los expulsaron y exterminaron y se establecieron en aquella región, y como lo hizo el pueblo de Israel en la tierra que Dios le dio en patrimonio."* Este pasaje está destinado a esclarecer los versículos 3 y 4 del mismo capítulo, es decir, a explicar cómo los hijos de Esaul cuando ocuparon el monte Sehir que les había cabido en suerte no le hallaron deshabitado sino que hubieron de conquistarlo a los horitas sus anteriores poseedores, a ejemplo de los israelitas, que después de la muerte de Moisés expulsaron y destruyeron al pueblo cananeo. Así también los versículos 6, 7, 8 y 9 del capítulo X del *Deuteronomio* son un paréntesis agregado a las palabras de Moisés. Todo el mundo reconocerá en efecto que el versículo 8, que comienza por estas palabras: *"En aquel tiempo, Dios separó a la tribu de Leví"*, etc., debe referirse al versículo 5 y no a la muerte de Aarón, de quien Hezra no habla aquí sino porque Moisés al narrar la adoración del becerro había dicho *(vib.*, capítulo IX) que había rogado por Aarón.

El autor del *Deuteronomio* explica inmediatamente la elección que Dios hizo en el tiempo de que habla Moisés, de la tribu de Leví, y lo hace para demostrar la causa de esta elección y hacer evidente la causa por qué los levitas no tuvieron parte en el patrimonio de sus hermanos, puesto que vuelve a tomar el hilo de la historia y prosigue las palabras de Moisés. Agréguese a esto las pruebas que da en el prefacio de su libro y de todos los pasajes en que habla de Moisés en tercera persona, por no citar otros muchos pasajes imposibles hoy de reconocer, pero indudablemente retocados por el redactor del *Deuteronomio,* o aun agregados por él con intención de esclarecer para sus contemporáneos las palabras de Moisés. Es indudable que si poseyéramos hoy el libro mismo escrito por Moisés, tengo la convicción de que al compararle con la Escritura hallaríamos entre ambos notables diferencias, no solamente en las palabras, sino también en

el orden y en el espíritu de los preceptos.[3] En efecto, cuando comparo solamente el Decálogo del *Deuteronomio* con el del *Éxodo* donde verdaderamente aparece la historia del Decálogo, encuentro notabilísimas diferencias entre ambos. El cuarto precepto, por ejemplo, no es igual en ambos libros, y está mucho más explanado en el *Deuteronomio,* y la razón en que según éste descansa es muy diferente de la del *Éxodo.* Finalmente, el orden con que explica el *Deuteronomio* el décimo precepto, no es el adoptado por el *Éxodo.* En mi concepto, todas estas diferencias son obra de Hezra que las introdujo con ánimo de explicar la ley de Dios a sus contemporáneos, y por consiguiente admitió que el *Deuteronomio* no es más que el libro de la Ley de Dios comentado y embellecido por Hezra.

Creo también que el *Deuteronomio* fue el primer libro escrito por Hezra, y me inclino a esta opinión al ver que este libro contiene las leyes nacionales, es decir, las más necesarias al pueblo. Más aún: que el *Deuteronomio* no es como los demás libros, prosecución de otros, sino que comienza con estas palabras, libres de todo enlace con cualquier razonamiento anterior: *"Estas son las palabras que Moisés"*, etc. Terminado este libro y enseñada al pueblo la ley antigua, se ocupa Hezra, si no me engaño, de componer una historia completa de la nación hebráica, desde el principio del mundo hasta la destrucción de Jerusalén, y en lugar oportuno de este libro, inserta el libro antes escrito del *Deuteronomio;* y si unió con las cinco primeras partes de su historia el nombre de Moisés, fue porque la vida de Moisés es la parte principal de los mismos. Por igual razón dio al libro quinto el nombre de *Josué,* al séptimo llamó de los *Jueces,* al octavo de *Ruth,* al noveno y acaso al décimo el de *Samuel,* y, finalmente, a los once y doce, los de los *Reyes.* Si se nos pregunta si Hezra dio la última mano a su obra, y la terminó cumplidamente, haremos de la contestación materia del capítulo siguiente.

CAPÍTULO IX

SE HACEN ALGUNAS INDAGACIONES RESPECTO DE LOS MISMOS LIBROS PARA SABER CLARAMENTE SI HEZRA LES DIO LA ÚLTIMA MANO, Y SI LAS NOTAS MARGINALES QUE SE HAN HALLADO EN LOS MANUSCRITOS HEBREOS SON INTERPRETACIONES DISTINTAS

Es indudable que las indagaciones que acabamos de hacer acerca del verdadero autor de muchos libros de la Biblia proporcionan un gran auxilio.

Examínense, en efecto, los pasajes que hemos citado en apoyo de nuestra opinión, y se reconocerá que sólo ella puede dar la clave que se busca. Pero no es esto todo, y para conocer bien los libros de que se trata, deben notarse aún muchas otras circunstancias acerca de las cuales la superstición cierra los ojos al vulgo. La principal es que Hezra (que sigue siendo para mí el autor de estos libros en tanto que no se me designe otro con más títulos), no ha dado la última mano a su obra y se ha limitado a tomar de diversos autores los relatos históricos que ha coleccionado simplemente, sin examinarlos ni ponerlos frecuentemente en orden. Qué es lo que le ha podido impedir revisar y completar este trabajo, no puedo decirlo, a menos de admitir que haya sido una muerte prematura. Pero siempre queda como cierto el hecho, que resulta evidentemente del pequeño número de fragmentos que tenemos de los antiguos historiadores hebreos. Así, la historia de Hiskias desde el versículo 17 del capítulo XVIII al libro II de los *Reyes,* ha sido calcada sobre la relación de Isaías tal como debe hallarse en la Crónica de los reyes de Judá; la prueba es que encontramos entera esta relación en el libro de *Isaías,* el cual forma parte de esta crónica y le hallamos concebido en los mismos términos que el de los *Reyes,* con muy pocas excepciones, de las cuales no se puede concluir sino que había muchas lecturas diferentes de la relación de Isaías. Hay que agregar a esto, que el último capítulo del libro II de los *Paralipómenos* está igualmente contenido en *Jeremías* (capítulos últimos). Además, el capítulo VII del libro II de *Samuel* se halla en el capítulo XVII del libro I de los *Paralipómenos,* solamente las expresiones son en algunos puntos tan distintas que es fácil conocer que estos dos capítulos han sido formados de dos ejemplares diferentes de la historia de Nalhan. En fin, la genealogía de los reyes de Idumea que se ve en el *Génesis* (capítulo XXXVI), se encuentra en los *Paralipómenos* (lib. I,

cap. I), y en los mismos términos, aunque esté perfectamente establecido que el autor de este último libro no ha tomado sus relatos de Hezra, sino de otros historiadores. No debe, pues, dudarse que el origen que asignamos a la Biblia no puede evidenciarse de hecho sin tener en las manos los antiguos historiadores hebreos, pero estando perdidos, todo lo que podemos hacer es examinar los relatos mismos de los doce primeros libros de la Escritura, reconocer su orden y encadenamiento y hacer notar las repeticiones y contradicciones cronológicas que en ellos se puedan encontrar. Esto es lo que vamos a hacer, si no en todos, en los relatos de más importancia.

Comenzaremos por la historia de Judá y de Thamar que empieza en el *Génesis* en estos términos: *Sucedió que en este tiempo Judá se separó de sus hermanos*. ¿De qué tiempo se trata? Evidentemente del que acaba de ser inmediatamente determinado; pero hallamos que en el estado actual del *Génesis* esto es imposible, porque desde que José fue llevado a Egipto hasta que Jacob fue con su familia no pudieron transcurrir más que veintidós años, puesto que José sólo tenía diecisiete cuando fue vendido por sus hermanos, y treinta cuando Faraón le sacó de la prisión; ahora bien, si se añaden los siete años de abundancia y los siete de escasez, resultan veintidós, en los cuales debieron tener lugar todos los sucesos que refiere el *Génesis*, a saber: que Judá tuvo sucesivamente tres hijos de una sola mujer; que el primogénito se casó con Thamar; que el segundo, después de la muerte del primogénito, se casó con su viuda, la cual, después de haber visto morir a su segundo marido, tuvo comercio con Judá, quien sin saber que fuese su nuera tuvo de ella dos gemelos, uno de los cuales llegó a ser padre; todo esto en el espacio de tiempo asignado más arriba. Es, pues, evidente que todos estos sucesos deben referirse no a la época de que habla el *Génesis*, sino a una época muy diferente, primitivamente determinada en el libro que precedía a nuestro relato. De donde resulta que Hezra se limitó a colocar esta historia de Judá y Thamar a continuación de la otra, sin examinarla detenidamente.

Hay más aún: toda la historia de José y de Jacob está visiblemente compuesta de diferentes trozos, tomados de muy diversas fuentes, que no debieron estar siempre de acuerdo. Según el *Génesis*, Jacob tenía ciento treinta años la primera vez que José le presentó a Faraón; si se detraen de esta suma los veintidós años que pasó en la mayor tristeza por la ausencia de José, los diecisiete que éste tenía cuando fue vendido y aun los siete años de prueba a los cuales debió Jacob someterse antes de casarse con Rachel, hallamos que este patriarca debía ser en extremo anciano cuando tomó a Lia por esposa, puesto que tenía ochenta y cuatro años; por el contrario, se halla que Dina tenía apenas siete años cuando fue violada por Sichem, y que Simeón y Leví eran ancianos cuando teniendo todo lo más once o doce años tomaron una ciudad y pasaron a todos sus habitantes a cuchillo. Pero es inútil llevar más lejos este examen del *Pentateuco*, puesto que basta un poco de aten-

ción para hacer ver que todo, en los cinco libros, preceptos y relatos, está escrito, mezclado y sin orden; que la sucesión del tiempo no está observada, que los mismos relatos tienen repeticiones y por lo general con graves diferencias y, en una palabra, que esta obra es sólo una confusa reunión de materiales que el autor no ha tenido tiempo de ordenar y clasificar regularmente. Otro tanto debe decirse de los siete libros que siguen al *Pentateuco.* ¿Quién no ve, por ejemplo, en el capítulo II de los *Jueces,* que a partir del versículo 6 el autor tiene presente un nuevo historiador y le copia literalmente? En efecto, en el último capítulo de Josué hallamos el relato de su muerte y amortajamiento; ahora bien, en el comienzo de este libro, el autor había prometido contar los sucesos que siguieron a la muerte de Josué. Si quería, pues, tomar el hilo de su relato, ¿por qué comenzar a hablar de Josué? No es menos evidente que los capítulos XVII y siguientes del libro I de *Samuel* no están tomados del mismo historiador que había el autor seguido hasta aquí, porque en estos capítulos se explica de otro modo que en el capítulo XVI del mismo libro, porque comenzó David a frecuentar la corte de Saúl. En el capítulo XVI, Saúl, por consejo de sus servidores, aleja de sí a David; aquí las cosas pasan de otro modo: el padre de David le envía con sus hermanos al campo de Saúl y David entabla con Goliat un combate, del que sale victorioso, lo que le hace conocer al rey y le introduce en su palacio. Quiero aún suponer que en el capítulo XVI del mismo libro repita el autor bajo otra impresión distinta el mismo relato que se halla en el XXIV. Pero es inútil insistir más, y prefiero pasar desde luego al examen cronológico de la Escritura.

En el capítulo VI del libro I de los *Reyes* se dice que Salomón edificó el templo el año 480 de la salida de Egipto; pero si consultamos la historia, hallaremos un intervalo de tiempo mucho más largo. En efecto:

	Años
Moisés gobernó al pueblo en el desierto durante cuarenta años	40
Josué, que vivió ciento diez años, no gobernó según Josefo y otros historiadores, sino durante	26
Kusan Rishagataim tuvo al pueblo bajo su imperio	8
Hotniel, hijo de Kenaz, fue juez	40
Heglon, rey de Moab	18
Eud y Samgar fueron jueces	30
Jachin, rey de Canaam	20
El pueblo, tras un interregno de vuelve a caer en servidumbre bajo la	40
dominación de Midian durante	7
Recobró la libertad en tiempo de Gidehon	40
Después fue sometido por Abimeleck	3
Tola, hijo de Pua, fue juez por espacio de	23
Tair, durante	22
Cae de nuevo el pueblo bajo la dominación de los filisteos y de los hamonitas por	18

Jephté fue juez durante	6
Absan el Betlehemita	7
Elon el Sebulomita	10
Habdan el Pirhasomita	8
El pueblo cae bajo el yugo de los filisteos	40
Sansón fue juez	20
Helí	40
El pueblo sometido otra vez aún por los filisteos fue liberado por Samuel después de un intervalo de	20
David reinó	40
Salomón antes de construir el templo	4
Todos estos años reunidos componen una suma de	580

Deben además agregarse los años que siguieron a la muerte de Josué, durante los cuales se mantuvo la nación hebrea en grande prosperidad hasta el momento en que Kusan Rishgataim la redujo a la servidumbre. Y este período próspero debió ser de gran duración, porque es difícil creer que después de la muerte de Josué, todos los que habían sido testigos de sus prodigiosas hazañas pereciesen en un momento y que sus descendientes, aboliendo incontinenti sus leyes, cayeran de un golpe en el último grado de la cobardía y de la infamia. No es, en fin, verosímil, que Kusan Rishgataim no hiciese sino querer someterlos para llevarlo después a cabo. Exigiendo cada uno de estos sucesos cerca de un siglo entero, es indudable que la Escritura no comprende en los versículos 7, 9 y 10, del libro de los *Jueces*, un gran número de años cuya historia pasa en silencio. A estos años omitidos hay que añadir aquello en que Samuel fue juez de los hebreos, y cuyo número no señala la Escritura. No es esto todo. Se deben agregar también los años del reinado de Saúl, que de intento he omitido en la precedente tabla, porque la historia de Saúl no da a conocer de un modo bastante claro la duración precisa de su reinado. Se ha dicho, es verdad, en el capítulo XIII del libro I de *Samuel*, que Saúl reinó dos años, pero el texto está truncado evidentemente y resulta de la historia de este rey que reinó mucho más tiempo. Para asegurarse de que el texto está truncado efectivamente, basta conocer los primeros rudimentos de la lengua hebrea. Ved aquí, en efecto, las palabras de la Escritura: *"Saúl era de edad de... cuando comenzó a reinar, y reinó dos años sobre Israel."* ¿Quién no observa que comenzando la edad de Saúl su reino, está omitida en el pasaje? Resta probar, pues, solamente por la historia de Saúl, que reinó más de dos años. Ahora bien, se dice en el capítulo XXVII del mismo libro que David estuvo un año y cuatro meses entre los filisteos, donde estaba refugiado de la cólera de Saúl. Será, pues, preciso que el resto del reinado de Saúl hubiese durado sólo ocho meses, lo que es absurdo, al menos según Josefo que en sus *antigüedades* corrige así el texto de la Escritura: Saúl reinó dieciocho años en vida de Samuel, y dos después de su muerte. Agregada a

esto que esta historia del capítulo XIII no tiene relación alguna con la precedente. Hacia el fin del cap. VII, se dice que los filisteos fueron deshechos por los hebreos, de tal suerte, que no osaron atacarles más en tanto que vivió Samuel; y en el XIII que los hebreos fueron de tal modo oprimidos por los filisteos (viviendo aún Samuel) y reducidos a tal extremo, que no tenían armas para defenderse ni medio de fabricarlas. Se ve que no sería fácil empresa conciliar todos los relatos históricos del libro 1 de *Samuel* y agregarlos uno a otro tan bien, que pareciese que una sola mano los había trazado y puesto en orden. Pero, volviendo a mi asunto, concluyo que es necesario sumar a nuestra cuenta los años del reinado de Saúl. Se puede notar que no he contado tampoco los años de anarquía de los hebreos, cuyo número no marca la Escritura. Además, repito que es imposible fijar la duración de los sucesos referidos en el libro de los *Jueces*, desde el capítulo XVIII hasta el fin. Todo esto demuestra que los relatos históricos de la Biblia no están regulados por una exacta cronología, y que lejos de estar conformes entre sí, contienen con frecuencia cosas muy diversas. De donde debe concluirse que estos relatos han sido tomados de fuentes distintas y coleccionados sin crítica y sin orden.

No hay menos desacuerdo en el conjunto de los años entre las crónicas de los reyes de Israel y las de los de Judá. Así en las primeras (*Reyes*, lib. II, cap. I) se dice que Jehoram, hijo de Aghab, comenzó a reinar el segundo año del reinado de Jehoram, hijo de Jehosafat; y en las segundas (cap. VIII), que Jehoram hijo de Jehosafat, comenzó a reinar el quinto año del reinado de Jehoram, hijo de Aghab. Que se comparen los *Paralipómenos* con los *Reyes*, y se hallarán una serie de discordancias parecidas, sin necesidad de discutir las suposiciones fantásticas de los comentadores que han querido resolver todas estas contradicciones. En esto los rabinos caen en un verdadero delirio. Otros intérpretes que he igualmente leído, no parecen en su cabal juicio según corrompen el texto con las invenciones más quiméricas. Por ejemplo: se halla en el libro II de los *Paralipómenos* que Aghasia tenía cuarenta y dos años cuando empezó a reinar. Ahora bien; los comentaristas cuentan estos años, no desde su nacimiento, sino desde el fin del reinado anterior. Sería preciso, para atribuir tal idea al autor de los *Paralipómenos*, que no sabía decir lo que intentaba. Podría citar muchas supersticiones parecidas que de ser ciertas, llevarían nada menos que a afirmar que los hebreos ignoraban su propia lengua, que el orden de los sucesos era para ellos una cosa desconocida y, por consiguiente, que no pudiendo haber un método, una regla para la acertada interpretación de la Escritura, cada cual puede interpretarla a su antojo.

Acaso dirá alguno que razono aquí de un modo muy general, y que no son suficientes mis pruebas. Mi respuesta es que suplico se me señale un orden determinado en los relatos históricos de la Escritura, de tal suerte que se pueda en ella establecer una exacta cronología.

Suplico también que, interpretando los testimonios del historiador, y poniéndolos de acuerdo unos con otros, no se alteren en nada las frases de que se sirve, así como la disposición y contextura de sus relatos; todo esto con una tan gran fidelidad, que se la pueda tomar por regla, escribiendo asimismo por frases hebráicas el modo de interpretar las de la Escritura. Si alguno llega a satisfacer todas estas exigencias, declaro que pasaré por todo lo que diga y le miraré como un oráculo. Por mi parte, he procurado durante mucho tiempo la realización del plan que acabo de trazar, pero confieso que me ha sido imposible conseguirlo. Añadiré que cada meditación mía sobre la Escritura es fruto de una larga meditación, y aunque desde mi infancia fui habituado a los sentimientos ordinarios que se tienen acerca de los libros santos, no he podido menos de ser llevado a los que actualmente profeso.[1] Pero creo inútil detener al lector en estos detalles y excitarle a emprender una obra imposible. He querido tan sólo explicar más claramente mi opinión, poniendo la dificultad de relieve. Voy, pues, a proseguir el examen que he comenzado del destino de los libros de la Escritura.

Debe observarse, en primer lugar, que los depositarios de los libros no los han guardado con un cuidado tal que no se note en ellos alguna falta. Porque los más ancianos de entre los escribas han encontrado en ellos muchos puntos dudosos y además muchos pasajes truncados, y eso que no los han descubierto todos. Ahora, la cuestión está en saber si estas faltas son de tal naturaleza que puedan embarazar al lector. No quiero discutir a fondo este punto; diré solamente que no concedo gran importancia a estas alteraciones, y cualquiera que lea la Sagrada Escritura sin prejuicio alguno será del mismo parecer porque por mi parte puedo afirmar que jamás he encontrado en la Biblia falta bastante grave, ni, en lo que respecta a los principios morales, diferencia alguna bastante considerable para hacer el sentido dudoso o absurdo. Por lo demás, se conviene en que el texto no está gravemente alterado, y aun la mayor parte sostienen que *Dios*, por un testimonio singular de su providencia, ha mantenido las Escrituras en un estado de perfecta pureza, y las diversas lecciones no son a sus ojos sino el signo de profundos misterios. Explican del mismo modo los asteriscos que se hallan en medio del parágrafo 28, y nada hay, ni aun en las extremidades de las letras hebráicas, en que no aperciban grandes secretos. ¿Es esto efecto de una devoción ciega y estúpida, o de un culpable orgullo que les lleva a considerarse como únicos depositarios de los secretos de Dios? No lo sé; pero lo que sé muy bien, es que no he hallado en sus escritos sino supersticiones pueriles en lugar de los secretos que pretenden poseer. He querido leer y aun he visto algunos cabalistas, pero declaro que la locura de estos charlatanes excede a toda ponderación.[2]

Acaso se me exigirá la prueba de lo que he dicho referente a faltas deslizadas en el texto de la Escritura, pero no creo que hombre alguno de buen juicio dude de ello un solo instante después de haber

leído el pasaje sobre Saúl que hemos citado más arriba *(Samuel,* libro I, cap. XIII), al cual puede añadirse este (lib. II, cap. VI): *"Y David se levantó y partió de Judá con todo el pueblo a fin de llevar el arca de Dios."* Se puede ver fácilmente que el lugar de donde salió David para llevar el arca, a saber: Kirjat Jeharin, está omitido en el texto. Se reconocerá igualmente que el pasaje siguiente de *Samuel* (lib. II. cap. XIII) está alterado y truncado: *"Y Absalón huyó y fue a Ptolomer, hijo de Amihud, rey de Gésar, en donde estuvo tres años."* Recuerdo haber hallado muchos pasajes por el estilo en la Escritura, y de los cuales no recuerdo en este momento.

Queda por resolver esta cuestión: si las notas marginales que se encuentran esparcidas en los ejemplares hebreos de la Escritura son o no dudosas. No se vacilará en resolver esta cuestión afirmativamente si se tiene en cuenta que la mayor parte de las notas marginales tiene por origen la extremada semejanza de los caracteres hebráicos: por ejemplo: *kaf* se parece a *bet, dalet* a *res, jod* a *van,* etc. Así, en un pasaje de *Samuel* (lib. II, cap. V), se dice: *"Y en el tiempo en que oigáis",* hallamos al margen: *(Cuando oigáis.)* Podría citar una porción considerable de notas marginales de esta especie. Hay otras que tienen su origen en el empleo de las letras que se llaman *mudas* y cuya pronunciación es tan poco marcada, que se toma frecuentemente una por otra. Por ejemplo: Al lado de este pasaje del *Levítico* (cap. XXV): *"Y la casa, que está en una ciudad sin murallas",* dice al margen: *rodeada de murallas.*

Aunque el objeto de las notas marginales se demuestra muy claramente por ellas mismas, no dejaré de contestar a las razones alegadas por ciertos fariseos que se obstinan en pensar que las notas marginales han sido escritas por los mismos autores de los libros santos con intención de hacer notar algunos misterios. La primera de las razones, y a mi juicio la más débil, está fundada en el uso que ha prevalecido en la lectura de la Biblia. Si las notas, dicen, han sido puestas para indicar diferentes modos de lectura entre los cuales los hombres de las generaciones siguientes no pudiesen hacer una determinada elección, ¿de dónde procede el uso de adoptar constantemente el sentido marginal? ¿Por qué los anotadores pusieron al margen el sentido que quisieron adoptar? Parece que más bien debieran escribir el texto de la Escritura, como querían que se leyese, en vez de relegar al margen la lectura y el sentido que juzgaban verdaderos. La segunda razón de los fariseos, que es bastante especiosa, está tomada de la naturaleza de la cosa misma. Dicen que las faltas del texto no pueden introducirse aquí premeditadamente sino por capricho, y por tanto, de un modo muy variable. En los cinco primeros libros de la Biblia, la palabra que significa joven, está escrita constantemente y sin excepción de una manera defectuosa y faltando siempre a la gramática hebrea, pero al margen está escrita según la regla general. ¿Se pondrá en cuenta esta falta a la mano que ha escrito la obra? Pero, ¿por qué fatalidad esta mano ha sido precipitada cada vez que ha querido escribir la misma palabra?

Por otra parte, ¿hay cosa más fácil que corregir la falta en el texto mismo en vez de hacerlo al margen? Así, puesto que las notas marginales no son hijas del capricho, debe concluirse que los primeros escritores de la Biblia pusieron las notas con un deseo reflexivo, y que éstas tienen, pues, un sentido misterioso.

Fácil nos será contestar a todos estos razonamientos. Desde luego el uso que tanto invocan no puede detenernos. Los hebreos, sin duda por un respeto supersticioso, hallando las dos lecturas igualmente buenas, y no queriendo desechar ninguna, decidieron que una de las dos sería constantemente escrita y la otra constantemente leída.

Temieron hacer una elección definitiva en materia tan importante, y tomar la lectura mala queriendo determinar la buena, lo que podría haber sucedido en efecto, si hubiesen establecido que una de las dos fuese adoptada a la vez por lectura y por escrito, tanto más, cuanto no se escribían notas marginales en los ejemplares sagrados. Acaso querían también que ciertas palabras, aunque escritas en el texto, fuesen modificadas o complementadas con la lectura del modo indicado al margen, y por el uso se estableció adoptar generalmente en la lectura la marginal. Se me preguntará por qué los escribas señalaban al margen, igualmente, las modificaciones que eran precisas en la lectura del texto. Esto es lo que inmediatamente voy a explicar. Porque estoy muy lejos de pensar que todas las notas marginales fuesen lecturas dudosas; muchas estaban destinadas a reemplazar las palabras caídas en desuso o bien aquellas que el estado de las costumbres no permitía leer en alta voz. Es sabido que los antiguos escritores leían las circunlocuciones, según era costumbre, y llamaban a las cosas por su nombre; pero cuando vinieron las épocas de lujo y corrupción, las expresiones que no ofendían el casto oído de los antiguos, empezaron a pasar por obscenas. Además, aunque no fuese esta razón suficiente para alterar la Escritura, se quiso siempre estar en guardia con la debilidad del pueblo y se ordenó cambiar las palabras que expresaban la unión sexual o las excreciones por otras más honestas del mismo modo que en las márgenes puede verse. Por lo demás, cualquiera que sea la causa que se asigne a la costumbre establecida de seguir la acepción marginal en la lectura e interpretación de la Biblia, por lo menos es cierto que no ha sido la pretendida convicción que se tenía, según los fariseos, de la legitimidad de esta interpretación. Porque, además de que los rabinos en el Talmud no están ordinariamente de acuerdo con los massoretas, y de que han adoptado, como lo demostraremos, lecturas que les son propias, se hallan en la margen de los ejemplares hebreos de la Biblia lecturas que no están conformes con el uso de la lengua. Por ejemplo, en *Samuel* (lib. II. cap. IV), se dice: *"Porque el rey ha obrado según el consejo de su siervo."* Esta contradicción es completamente regular y muy conforme con la que se encuentra en el versículo 16 del mismo capítulo. Por el contrario, la lectura marginal, su *servidor*, no concuerda con la persona del verbo.

Asimismo, en el capítulo XVI del mismo libro, leemos: "*Cuando se consulta la palabra de Dios.*" La nota marginal *alguien* está colocada para dar un nominativo al verbo *consulta,* pero esto es contrario a la costumbre en la lengua hebrea, que pone siempre los verbos impersonales en tercera persona, como saben los gramáticos perfectamente. Se hallan asimismo un cierto número de lecturas marginales que no pueden en modo alguno sustituirse al texto.

No me será más difícil contestar a la segunda razón aducida por los fariseos. He demostrado ya, en efecto, que los escribas, además de las lecturas dudosas anotaron las palabras caídas en desuso, porque no debe creerse que la lengua hebrea, como las demás, no haya experimentado las alteraciones que el tiempo lleva consigo y que no se hallan en la Biblia palabras antiguas fuera de uso que los últimos escribas anotaron a fin de reemplazarlas por otras más usuales cuando leyesen la Escritura al pueblo. Por esto la palabra *nahgar* está siempre anotada, porque antiguamente era de los dos géneros y correspondía exactamente al *juvenis* de los latinos. Asimismo, los antiguos hebreos llamaban a la capital del imperio *Jerusalén* y no *Jerusalain.* Otro tanto diré de los pronombres *él mismo* y *ella misma,* habiendo cambiado los modernos *van* en *jod* (transformación muy frecuente en la lengua hebrea), para determinar el género femenino, aunque los antiguos no tuviesen costumbre de distinguir el femenino del masculino sino por las vocales. Haré notar aún, que los tiempos irregulares de algunos verbos no son los mismos en los antiguos que en los modernos, que era para aquéllos una elegancia emplear frecuentemente ciertas letras dulces al oído. En una palabra, me sería fácil multiplicar pruebas de este género, si no temiese abusar de la paciencia del lector.

Acaso se me preguntará de dónde he tomado todas estas particularidades. Las he hallado en los más antiguos escritores hebreos, en la Biblia misma; y no debe extrañar que los modernos hebreos no hayan intentado imitar a los antiguos en ciertos puntos, puesto que en todas las lenguas sucede, aun en la muerta hace largo tiempo, que se distinguen muy bien las palabras de la primera edad de las más recientes.

Todavía podría preguntárseme, de qué modo, si es cierto como sostengo, que la inmensa mayoría de las notas marginales de la Biblia son lecturas dudosas que no haya para un pasaje, en todo caso, sino dos (la textual y la marginal) y no tres o más, y también cómo han podido los escribas vacilar entre dos lecturas, cuando la textual es evidentemente contraria a la gramática, y la marginal es una rectificación legítima. No tengo inconveniente en contestar a las dos cuestiones. Primeramente, es muy cierto que existen más lecturas de las que hallamos actualmente en nuestros ejemplares;, por ejemplo, se hallan muchas en el actual Talmud que han abandonado los massoretas y que son tan diferentes unas de otras que el supersticioso corrector de la Biblia de Bombergue se ha visto forzado a concluir en el prefacio

que no sabía cómo ponerlas de acuerdo "*confieso,* dice, *que en este punto lo más que puedo contestar es lo que he dicho más arriba,* a saber: *que el Talmud está de ordinario en contradicción con los massoretas.* Se sigue de aquí que no hay fundamento para suponer que no hay en los ejemplares de la Biblia sino dos lecturas para cada pasaje. Quiero, no obstante, hacer esta concesión a mis adversarios; creo que efectivamente no se han encontrado sino dos modos de lectura, y ved aquí mis pruebas. Primera: He explicado la variedad de lecturas por el parecido de ciertas letras; ahora bien, una causa tal, no admite sino dos lecturas diferentes. La cuestión siempre era saber entre dos palabras cuál debía escribirse; por ejemplo, era preciso escoger entre *bet y kaf, jod* y *van, dalet* y *res,* etc., palabras todas cuyo uso era de tal modo frecuente, que debía suceder no pocas veces que así una como otra diese un sentido racional. Era preciso también saber si la sílaba era larga o breve; ahora bien, las letras que hemos llamado unidas eran las que determinaban la cuantidad de las sílabas. Agréguese a esto que no hemos pretendido que todas las lecturas, sin excepción, fuesen dudosas, puesto que por el contrario, hemos dicho expresamente que muchas habían sido puestas por motivos de honestidad o para explicar palabras caídas en desuso. Segunda: La segunda razón en que me fundo para creer que no hay sino dos modos de lectura diferentes, es la convicción de que los escribas no han podido hallar sino un corto número de ejemplares, y acaso no más de dos o tres. Porque en el tratado de los escribas (cap. VI), sólo se hace mención de tres ejemplares que se suponen hallados por Hezra, a quien se tiene como autor de las notas marginales. Pero sea de esto lo que quiera, si es cierto que los escribas no han tenido a la vista sino tres ejemplares, fácilmente se concibe que en un mismo punto haya siempre dos ejemplares conformes, porque sería verdaderamente prodigioso que tres solos ejemplares diesen tres diferentes lecturas. Ahora, ¿de qué procede que después de Hezra la penuria de ejemplares haya sido tanta? Cesará en este punto el asombro con la simple lectura del capítulo I del libro I de los *Macabeos,* o el capítulo VII del libro XII de las *Antigüedades* de Josefo. Diré más, que es casi milagroso que después de una tan prolongada persecución se hayan podido conservar, estos pocos ejemplares, y nadie nos contradecirá en este punto después de una lectura siquiera sea muy rápida de la historia de los hebreos.

Ved, pues, las diferentes razones que explican por qué no se hallan jamás en la Biblia sino dos lecturas dudosas y, por consiguiente, las que demuestran la inutilidad de imaginar en ellas un misterio.

Sólo me resta por discutir una sola dificultad, la que hallan los fariseos en ciertas palabras que se encuentran en los ejemplares de la Biblia y que están escritas de un modo tan vicioso que no han podido acaso estar en uso en tiempo alguno. ¿Por qué, pues, no corregir estas palabras en el texto en vez de indicar la corrección al margen? A esta pregunta contesto que no conozco los escrúpulos religiosos que han

podido oponerse a la corrección directa de un texto defectuoso. Es probable que haya sido por un motivo de piadosa sinceridad por lo que los escribas han querido trasmitir a la posteridad el texto de la Biblia exactamente tal como lo hallaron en el corto número de ejemplares que tuvieron a la vista, y que cuando hallasen diferencias entre estos ejemplares las señalasen al margen, no como lecturas dudosas, sino como simplemente diferentes. En cuanto a mí, si las he llamado dudosas, es porque las más de las veces me sería imposible decir cuál es la que preferirse debe.

Haré notar, por último, que además de las lecturas dudosas, los escribas han como indicado (por un ligero espacio interpuesto en medio de los parágrafos), muchos pasajes truncados cuyo número fijan los massoretas en veintiocho, y no sé yo si este número dejará de encubrir algún misterio. Los fariseos llegan a medir con precisión la longitud del espacio que han dejado los escribas y lo guardan religiosamente. Por ejemplo: escriben así el siguiente pasaje del *Génesis* (capítulo IV, vers. 8): *"Y Caín dijo a su hermano Abel...* y *sucedió, mientras que estaban en el campo"*, etc. El hueco en claro marca aquí las palabras dirigidas a Abel por Caín. Hay en la Biblia veintiocho pasajes parecidos (además de los que hemos citado), y por lo demás, muchos de ellos no parecerían truncados si no se hubiese dejado ese espacio en blanco. Pero es inútil insistir más acerca de este punto.

CAPÍTULO X

EXAMEN DE LOS DEMÁS LIBROS DEL ANTIGUO TESTAMENTO, A SEMEJANZA DEL LLEVADO PRECEDENTEMENTE A CABO EN LOS DOCE PRIMEROS

Entrando en el examen de los demás libros del antiguo Testamento, nada diré de cierto ni de importante respecto de los dos libros de los *Paralipómenos* sino que han sido escritos mucho tiempo después de Hezra y acaso después de la restauración del templo por Judas Macabeo. En efecto, el historiador nos da en ellos (lib. I. cap. IX) *la relación de las familias primeras* (es decir, desde el tiempo de Hezra) *que habitaron Jerusalén*. Agréguese a esto que en el versículo 17 nos designa por su nombre los *guardadores de las puertas* (nótese que dos de estos nombres se encuentran en *Nehemías*, cap. IX), lo que prueba que estos libros han sido escritos mucho tiempo después de la reconstrucción de Jerusalén. Por otra parte, nada diré ciertamente respecto del verdadero autor de los *Paralipómenos* ni de la utilidad o autoridad que se les debe reconocer, ni sobre la doctrina, en fin, que en ellos se contiene. Y no puede asombrarme el que hayan sido puestos entre los libros santos por aquellos que no quisieron comprender en éstos el libro de la *Sabiduría*,[1] el de *Tobías* y todos los que se llaman apócrifos. Por lo demás, no es mi deseo defender aquí la autoridad de los *Paralipómenos*, pero puesto que se ha decidido, admitirlos entre los libros santos, no quiero contradecir tal decisión y paso adelante.

Los *Salmos* han sido igualmente reunidos en cuerpos de obra y divididos en cinco libros en la época del segundo templo. Porque el salmo 88, según el testimonio de Philon el Judío, vio la luz durante la prisión del rey Jehojakin en Babilonia y el 89 después de su rescate. No creo que hubiese Philon atestiguado este hecho si no le hubiese sido comunicado por personas dignas de fe o impreso por la opinión general de su tiempo.

Creo también que los *Proverbios de Salomón* han sido reunidos hacia esta misma época, o por lo menos durante el reinado de Josías. Hallo en efecto en el último versículo del capítulo XXIV, estas palabras: *Ved ahora los proverbios que son de Salomón; han sido traídos aquí por los servidores de Hiskias, rey de Judá*. Me es imposible no protestar de la audacia de los rabinos que quisieron quitar este libro, así como el *Eclesiastés*, de las Santas Escrituras, para ponerle aparte con los demás libros de que hemos hecho ya exclusión. Y no hubiesen dejado de

hacerlo a no hallar en los *Proverbios* y el *Eclesiastés* algunos puntos en que la ley de Moisés está honrada y venerada. Es verdaderamente deplorable que la suerte de obras tan excelentes y sagradas haya podido depender de jueces tales. Les debo, sin embargo, acción de gracias por haber tenido a bien conservárnoslas. ¿Lo han hecho con fidelidad escrupulosa y sin alterarlas de algún modo? Esto es lo que no examinaré a fondo en este momento.

Paso a los libros de los *Profetas*. Si se los examina atentamente, se reconocerá que las profecías que contienen han sido comprendidas en otros libros, que no están siempre dispuestas en el mismo orden en que han sido pronunciadas o escritas, y que no están en ellos todas las profecías sino las que han sido encontradas en diversas partes, de donde se sigue que estos libros no son verdaderamente sino fragmentos de los profetas. Así, Isaías sólo comienza a profetizar en él bajo el reinado de Hurris, como el mismo colector atestigua en el primer versículo. Ahora bien, es cierto que Isaías profetizó antes de esta época y que en un libro, hoy perdido, trazó la historia entera del rey Huzias (*Paralipómenos*, lib. II, cap. XXVI). Las profecías que tenemos de Isaías han sido tomadas de las crónicas de los reyes de Judá y de Israel, según hemos demostrado. Agréguese a esto que los rabinos hacen vivir a este profeta hasta el reinado de Manasés, que le condena a muerte, y aunque parezca ser este relato una mera fábula, se puede sin embargo inducir de él que no ignoraban los rabinos que no han sido conservadas todas las profecías de Isaías.

Las profecías de Jeremías, que están presentadas bajo la forma histórica, han sido igualmente tomadas de diversas crónicas y reunidas por un colector. Hallo una prueba de ello en la confusión que reina entre esta acumulación de profecías en que el orden del tiempo no está observado, a más de estar frecuentemente un mismo relato repetido en mil formas diferentes. Así, el capítulo XXI nos explica la causa de los temores de Jeremías, procedentes de lo que predijo a Zedechías, que le consultaba la devastación de Jerusalén. De pronto este relato se interrumpe, y el capítulo XXII nos cuenta las advertencias que Jeremías dirigió a Jehojakim (que reinó antes de Zedechías). y la predicción que le hizo de un próximo cautiverio; después, en el capítulo XXV, vienen las revelaciones que le fueron hechas a Jeremías antes de esta época, a saber, el cuarto año del reinado de Jehojakim; y por último, otras revelaciones que el profeta recibió cuatro años antes. El colector del libro de *Jeremías* continúa así exponiendo las profecías, sin guardar orden de tiempo, hasta el punto de que, al llegar al capítulo XXXVIII, contiene el relato que había comenzado en el XXI, como si los capítulos intermediarios fuesen un simple paréntesis. En efecto; la conjunción por que comienza el cap. XXXVIII, se refiere a los versículos 8, 9 y 10 del capítulo XXI. Además, en el XXXVIII, la tristeza de Jeremías y la causa de su larga detención en el vestíbulo de la prisión se cuentan de un modo completamente distinto que en el capítulo

XXXVII, lo que muestra claramente que todo esto no es más que una colección de materiales tomados de diversos historiadores, sin que se pueda explicar semejante desorden. En cuanto al resto de las profecías contenidas en los demás capítulos, en que Jeremías habla en primera persona, todas las apariencias indican que han sido tomadas del libro que Jeremías dictó a Barach, el cual no contenía (véase el cap. XXXVI) sino las revelaciones hechas a Jeremías desde Josías hasta el año cuarto del reinado de Jehojakim. También parece haberse extractado de este mismo libro todo lo comprendido entre el capítulo XLV hasta el LII.

Basta leer los primeros versículos del libro de *Ezequiel* para convencerse de que este libro es sólo un fragmento. ¿Quién no ve, en efecto, que la conjunción por que comienza supone un discurso anterior que ella enlaza con el siguiente? Y no sólo esta conjunción, sino toda la contextura de la obra indica la existencia de otros escritos que no poseemos. Comienza este libro en el año 30, lo que prueba claramente que el profeta continúa un relato ya comenzado, y el autor mismo del libro confirma esta hipótesis por un paréntesis colocado en el versículo 3. *La palabra de Dios,* dice, *se hacía con frecuencia oír a Ezequiel, hijo de Buzé.* Esto es como si expresamente dijese que las profecías de Ezequiel, cuyo relato va a hacer son continuación de otras revelaciones anteriores recibidas por él de Dios. Otra prueba es que Josefo, en sus *Antigüedades* (lib. X, cap. IX) nos refiere que Ezequiel predijo a Zedechías que no vería a Babilonia. No hallamos esta profecía en el libro de Ezequiel que hoy tenemos; y por el contrario, vemos en él que Zedechías sería conducido en cautiverio a Babilonia. No puedo afirmar categóricamente que haya escrito más profecías que las comprendidas en el libro que lleva su nombre, pero sorprende en alto grado que haya quedado tan poca cosa de un profeta que, según el testimonio del escritor sagrado, profetizó durante más de ochenta y cuatro años.

Sabemos por lo menos, en general, que las Escrituras no contienen ni todos los profetas ni todas las profecías de aquellas que no han desaparecido completamente. Así, nada tenemos de todo lo profetizado en el reinado de Manasés y de lo cual se hace mención en el libro II de los *Paralipómenos* (capítulo XXXIII), y en cuanto a los doce profetas menores, estamos lejos de poseer todas sus profecías. Me bastará citar a Jonás, del cual sólo tenemos la profecía que dirigió a los ninivitas, pero sabemos que profetizó también a los israelitas, como se ve en el libro II de los *Reyes* (cap. XIV).

El libro de *Job,* y Job mismo, han sido objeto de muchas controversias. Algunos piensan que Moisés es el autor de este libro, y que la historia entera de Job es sólo una parábola. Esta es la opinión de algunos rabinos en el Talmud; y Maimónides, en su libro *More Nebuchim,* se inclina mucho a ella. Otros admiten que la historia de Job sea verdadera y de ellos algunos juzgan que Job vivió en tiempo de Jacob y que tomó en matrimonio a su hija Duic; pero Aben-Hezra está muy

lejos de esta creencia, como he tenido ocasión de decir, y es de opinión (véase su comentario) que el libro de *Job* es una traducción; y en cuanto a mí, me alegraría que así fuese, porque entonces sería más evidente que los gentiles tuvieron también libros santos.

Pero es más prudente tener esto por dudoso, y me limito a pensar como simple conjetura que Job era un gentil de gran fortaleza de alma, que pasó desde una fortuna próspera a los estados más miserables para volver enseguida a su primera prosperidad. Ezequiel, en efecto (capítulo XIV), le cita entre algunos otros personajes. y soy llevado a creer que las alternativas del destino de Job y la fortaleza de alma por él desplegada dieron a muchos ocasión de discutir acerca de la providencia de Dios, o que por lo menos determinaron al autor del libro de *Job* a componer un diálogo sobre esta materia, porque ni el fondo de este trabajo ni el estilo revela el carácter de un autor afligido por las enfermedades y cubierto de cenizas; denuncian, antes bien, el trabajo cómodo del gabinete. Bajo este punto de vista me inclino a la opinión de Aben-Hezra, de que el libro de *Job* es una traducción.[2] El autor parece, ciertamente, imitar la poesía de los gentiles porque el padre de los dioses convoca dos veces la asamblea bajo el nombre de Satán, critica los actos de Dios con extremada libertad, etc. Pero confieso que estas no son simples conjeturas, y que no están lo bastante fundadas para escribir sobre ellas.

Pasemos al libro de Daniel. No cabe aquí duda alguna de que, a partir del capítulo VIII, este libro es obra del profeta cuyo nombre lleva. Pero, ¿de dónde se han tomado los siete primeros capítulos? Fácil es decirlo. Todas las apariencias inducen a creer que ha sido de las cronologías caldeas, habiendo sido escritos todos estos capítulos, excepto el primero, en caldeo. Una vez que estuviese bien aclarado este punto, hallaríamos en él un clarísimo testimonio de la verdad de este principio, que la Biblia no debe su carácter de libro santo a las palabras y relatos que contiene ni a la lengua en que ha sido escrita, sino a las cosas mismas que la inteligencia en ella descubre y, por consiguiente, todos los libros que contienen relaciones y enseñanzas de una excelente moralidad en cualquier nación que se encuentren y en cualquier lengua que se escriban, son igualmente sagrados. Como quiera que sea, podemos siempre notar que los siete primeros capítulos de *Daniel* han sido escritos en caldeo, sin por eso reputarse como menos sagrados que todo el resto de la Biblia.

El primer libro de *Hezra* está tan íntimamente ligado con el de *Daniel,* que es fácil reconocer en ellos la obra de un solo y mismo autor, que continúa en este último libro exponiendo la historia de los judíos después de su primer cautiverio.

El libro de *Esther* no necesita para demostrar su unión con el de *Hezra* o *Ezdras* la conjunción, porque comienza no pudiéndose interpretar de otro modo, y no debe creerse que este libro de *Esther* es el que Mardoqueo ha escrito, puesto que en el capítulo IX, otro que no

es él, habla de Mardoqueo mismo, de las cartas que ha escrito, y de lo que contienen; además se dice en el mismo capítulo que la reina Esther había confirmado por un edicto todas las seguridades relativas a la celebración de la fiesta de los hados *(Purim)*, y que se había escrito este edicto en el *libro*, es decir, en lengua hebrea, en un libro perfectamente conocido de todos en esta época. Debe confesarse, como lo hace Aben-Hezra, que este libro ha desaparecido con los otros. Por último, el resto de la historia de Mardoqueo está tomado de la crónica de los reyes de Persia. Es, pues, seguro que el libro de *Esther* es obra del mismo historiador que ha escrito el libro de *Daniel*, el de *Hezra*, y sin duda, también el de *Nehemías* que se llama el segundo libro de *Hezra*. Ahora que está decidido que los cuatro libros de *Daniel*, de *Ezdras*, de *Esther* y de *Nehemías* son de un mismo autor, se me preguntará quién es este autor. Confieso francamente que no lo sé, y que no puedo sobre este punto formar conjetura alguna. Pero, se dirá, ¿de qué fuente ha podido el autor, cualquiera que sea, tomar los relatos históricos de los cuatro libros de los cuales ha escrito él mismo la mayor parte? Haré notar que los jefes o príncipes de los judíos en la época del segundo templo, tenían como los reyes en tiempo del primero, escribas o historiógrafos que estaban encargados de escribir los anales del imperio y de consignar la cronología de los sucesos. Así, en los libros de los *Reyes* hallamos con frecuencia citados los anales o la cronología de su reinado. Asimismo los anales de los príncipes y pontífices se citan en *Nehemías* (cap. XII), y en los *Macabeos* (lib. I, cap. XVI). No hay duda, pues, en que el libro de los anales es, el que ahora citamos *(Esther*, cap. IX), y en el cual debían hallarse el edicto de Esther y la historia de Mardoqueo y que ha perecido, en lo que estamos de acuerdo con Aben-Hezra. Y resulta de aquí, que todos los relatos históricos contenidos en los cuatro libros de *Daniel*, de *Hezra*, de *Esther* y de *Nehemías* han sido sacados de este libro de los anales, puesto que es el único citado en los otros cuatro, y también el único que tiene, a nuestro juicio, el carácter y autoridad de un documento público. Si se quiere tener ahora la prueba de que los cuatro libros no han sido escritos por Hezra, ni por Nehemías, basta considerar que en *Nehemías* (cap. XII), la genealogía del gran pontífice Jesuhga está continuada hasta Jaduah, el sexto pontífice, el que fue delante de Alejandro en la época en que el imperio de los persas estaba casi completamente abatido. (Josefo. *Antigüedades*, lib. XI, cap. VIII. Véase Philon el Judío que en un libro de los tiempos llama a Jaduah el sexto y último pontífice que ejerció el sacerdocio bajo la dominación de los persas.) Además, en el mismo capítulo de *Nehemías* se lee en el versículo 22: *"En cuanto a los levitas del tiempo de Eljasib de Joiada de Jonathan y de Jaduah los nombres de las cabezas de familia han sido escritas antes del reinado de David."* Es, pues, en las cronologías donde estos nombres habían sido escritos. Ahora bien; no creo que nadie sostenga que Hezra o Nehemías viviesen lo bastante para ver morir catorce reyes persas.

Ciro es, efectivamente, el primero de estos reyes que dio permiso a los judíos para reconstruir el templo, y desde esta época hasta Darío, decimos, cuarto y último rey de los persas, se cuentan más de doscientos treinta años.

Tengo como cierto que los libros han sido escritos mucho tiempo después que Judas Macabeo restableció el culto del tiempo, y lo que me lo hace creer es que en esta época se ven aparecer libros falsos de *Daniel*, de *Hezra* y de *Esther*, fabricados sin duda por partidarios de la secta de los saduceos, porque los fariseos nunca han reconocido, que yo sepa, la autoridad de estos falsos libros. Y aunque se hallen en el llamado cuarto libro de *Hezra* ciertas fábulas que se hallan igualmente en el Talmud, no es esta una razón para atribuirlas a los fariseos, puesto que no hay entre ellos, salvo algunas excepciones completamente estúpidas, uno solo que no esté conforme con todos en que estas fábulas han sido introducidas en el texto por una burla sacrílega o, a mi juicio, con el fin de hacer sus tradiciones ridículas. Otra razón que se puede dar de la publicación de los libros de que se trata en la época por mí indicada, es que entonces se tenía interés en enseñar al pueblo que las profecías de Daniel estaban cumplidas a fin de confirmarle de este modo en la piedad, reanimar su entusiasmo y de darle la esperanza de una prosperidad próxima, en medio de las calamidades que le afligían. Por lo demás, aunque los cuatro libros son tan recientes y nuevos, se hallan en ellos muchas faltas que deben explicarse, si no me engaño, por la extremada precipitación de los copistas. Se ven en ellos, como en los demás libros de la Biblia, además de muchas de las notas marginales de que hemos hablado en el precedente capítulo, un gran número de pasajes que no pueden explicarse sino por una transcripción precipitada, como lo demostraré enseguida; pero antes quiero hacer notar, respecto de las notas marginales, que si se concede a los fariseos tanta antigüedad como al texto, deberá decirse entonces, que los que lo han escrito (suponiendo que haya sido escrito por muchos) han puesto las notas al margen porque no encontraron en las cronologías que a la vista tuvieron, suficiente exactitud, y porque aun hallando muy claramente las faltas, su respeto a los antiguos les impidió corregirlas directamente. Pero, para no volver sobre una materia ya expuesta, paso al examen de las faltas que no están indicadas al margen.

La primera se halla desde luego en el capítulo II de *Hezra*, porque en el versículo 64, la suma total de los que se cuentan separadamente en el cuerpo del capítulo se fija en 42.360: ahora bien, reuniendo las sumas parciales se hallan solamente 29.818, de modo que necesariamente debe haber un error ya en las sumas particulares, ya en la total general. Pero parece que la total general debe ser exacta, visto que todos y cada uno la conservaban en la memoria como cosa memorable y, por consiguiente, si el error hubiese estado en la total, hubiese sido evidente para todos y de fácil corrección,

pero en las sumas parciales es muy diferente. Esta indicación está confirmada por el capítulo VII de *Nehemías* que no es (vers. 5) sino una transcripción del capítulo de *Hezra* de que acabamos de hablar, el cual se conoce bajo el nombre de *Epístola de la genealogía*. En *Nehemías*, el total general es el mismo que el de *Hezra*, pero las sumas parciales son completamente distintas, ora más grandes, ora más pequeñas que las de *Hezra* y dan unidas la cifra de 31.089. Resulta evidentemente de esta comparación que los numerosos errores que se encuentran en *Hezra* y en *Nehemías* recaen únicamente en las sumas particulares.

Los comentaristas, en presencia de contradicciones tan manifiestas, creyéronse en el deber de conciliarlas lo mejor que pudieron, pero ¿a dónde les condujo esta idolatría de las Escrituras? A exponer al menosprecio a los autores de los libros santos y a hacerles pasar por incapaces de escribir un relato histórico y de exponer los sucesos con un poco de orden. Se envanecen de aclarar la Escritura, pero la oscurecen hasta el punto de que, si fuese permitido interpretar según su método, no quedaría pasaje cuya interpretación no resultase incierta. No quiero insistir en este punto, convencido de que, si algún historiador quisiese seguir en la exposición de los hechos los procedimientos que devotamente atribuyen a los autores de la Biblia, ellos, antes que nadie, le pondrían en ridículo. Pero ya les oigo exclamar que es un blasfemo quien imputa errores a la Biblia. ¿Qué nombre, pues, deberá darse a los que por su cuenta introducen en ella las más absurdas quimeras nacidas de su imaginación, y prostituyéndola a su antojo transforman a sus autores en balbucientes niños que todo lo embrollan y confunden? ¿No les oigo negar en la explicación de los libros santos los sentidos más claros y evidentes? ¿Hay, por ejemplo, algo más inteligible en la Escritura que Hezra y sus compañeros, en la Epístola de la genealogía (cap. II de *Hezra*) hicieron por sumas parciales la cuenta de todos los hebreos que partieron con ellos para Jerusalén? La prueba es que se da cuenta, no sólo de los que lo hicieron, sino de los que no lo pudieron hacer. ¿No es igualmente claro (cap. VII de *Nehemías*) que el autor del libro no hizo más que transmitir esta Epístola de *Hezra*? Por lo tanto, los que dan a estos pasajes una explicación diferente niegan el verdadero sentido de la Escritura ¿qué digo? niegan la Escritura misma. ¡Ridícula piedad que so pretexto de explicar un pasaje bíblico por otros pasajes subordina las acepciones claras a las oscuras, la parte verdadera y sana a las alteradas y corrompidas! Lejos está de mí el pensamiento de acusar de blasfemos a los que explican así la Escritura; sus intenciones son puras, y sé que el error es la triste herencia del hombre. Pero vuelvo a mi asunto.

Además de los errores que es preciso reconocer en los cómputos de la Epístola de la genealogía, los de Nehemías y los de Hezra, se ven en ellos muchos otros en los nombres mismos de las familias, en las genealogías, en las historias y también, yo así lo creo, en las profecías.

Por lo menos no veo que la de Jeremías (cap. XXII), referente a Jechonías y sobre todo las palabras del último versículo de este capítulo, tengan relación alguna con la historia de Jechonías tal como se halla en el final del libro II de los *Reyes* en *Jeremías* y en el libro I de los *Paralipómenos* (cap. III). No veo tampoco cómo puede decir Jeremías de Tridechias a quien le habían reventado los ojos después de haber degollado a sus hijos en su presencia: *"Tú morirás en paz"* (*Jeremías*, cap. XXXIV). Si fuese permitido interpretar a los profetas según los sucesos, deberían, a lo que parece aquí, cambiarse los nombres poniendo a Jechonías en lugar de Tridechias y recíprocamente. Pero prefiero afirmar que este punto queda oscuro, sobre todo cuando considero que, si hay aquí algún error, debe al historiador imputarse y no a la alteración del texto.

No llevaré más lejos el examen de los libros de la Biblia; además de temer fatigar la atención del lector, esta crítica ha sido ya hecha. Así, R. Selomo, asombrado de las manifiestas contradicciones que se encuentran en las genealogías de que acabamos de hablar, no ha podido contenerse (véanse sus comentarios al cap. VIII del lib. I de los *Paralipómenos*). Confiesa que *Hezra da los nombres de los hijos de Benjamín y expone su genealogía de un modo completamente distinto al del Génesis, y que indica también distintamente que Josué, la mayor parte de las ciudades de los levitas, lo que sin duda procede de haber tenido* a *la vista originales diferentes*. Selomo nota un poco más abajo que *la genealogía de Gibeon y de muchos otros se da de dos maneras diferentes, porque habiendo tenido Hezra a la vista muchas cartas diferentes para cada genealogía, ha regulado su elección por el número de ejemplares; y cuando el número era el mismo para dos genealogías opuestas, les ha dado las dos*. Selomo confiesa, púes, aquí, que los libros de que se ocupa han sido escritos en vista de originales de una corrección y autenticidad insuficiente.[3] Es digno de notarse que, las más de las veces, los mismos comentaristas, esforzándose en conciliar los pasajes contradictorios, nos enseñan la causa del error que no quieren reconocer. Por lo demás, no creo que hombre alguno de sano juicio pueda estar persuadido de que los escritores sagrados han escrito de propósito y deliberadamente en un estilo oscuro e ininteligible para contradecirse con frecuencia.

Se dirá, tal vez, que mi método lleva el desorden a la escritura, porque concede a cada cual el derecho de considerar del modo que crea más oportuno cada pasaje. Pero he probado, por el contrario, que este método preserva a la Escritura de todo atentado, impidiendo acomodar los pasajes claros a los que son oscuros, y corromper las partes sanas mediante las que han sufrido alteración. Por lo demás, yo pregunto: De que tenga un libro pasajes corrompidos, ¿hay razón para considerar el resto como sospechoso? ¿Se ha hallado por ventura alguna vez, un libro exento de faltas? ¿Se dirá por esto, que todos están llenos de ellas? Nadie seguramente caerá en este error, sobre todo

tratándose de un discurso concebido claramente por su autor y cuyo pensamiento es fácil de encontrar.

Ved aquí lo que pensaba decir respecto de la historia de los libros del Antiguo Testamento. Creo que es fácil concluir, que antes del tiempo de los Macabeos no hubo cánon de libros santos; los fariseos de la época del segundo templo, los mismos que instituyeron los formularios de plegarias y oraciones, fueron los que por su autoridad privada, escogieron y consagraron, entre muchos otros, los libros que ahora poseemos. Por tanto, para demostrar la autoridad de la Escritura es necesario demostrar la de cada libro santo en particular, y no es evidentemente bastante establecer la divinidad de un libro para inferir la divinidad de los demás, pues que para esto sería preciso ver que la asamblea de los fariseos no se ha podido engañar en su elección, lo que es imposible de demostrar. Si se me pregunta por qué razón admito que los fariseos solos, han formado el cánon de los libros de la Escritura, citaré el último capítulo de *Daniel,* en que se predice la resurrección de los muertos negada por los saduceos, y añadiré que los fariseos en el *Talmud* se explican claramente en este punto. Se dice, en efecto, en el Tratado del sábado (cap. II, hoja 30): *R. Jeuda, apellidado Rabí, refiere que los doctores quisieron esconder el libro del* Eclesiastés *por hallarse en él palabras opuestas a las de la ley* (de Moisés). *¿Por qué no le escondieron? Porque empieza* y *acaba según la ley.* Se lee un poco más abajo: *Procuraron también esconder el libro de los* Proverbios. En fin, en el capítulo 1 del mismo tratado (hoja 13), se dice: *Debemos citar con reconocimiento a Neghunja, hijo de Hiskias, porque sin él correríamos riesgo de perder el libro de* Ezequiel, *que él quería sustraer a nuestras pesquisas por hallarse en él palabras contrarias a las de la ley.* De todos estos pasajes se sigue claramente, que los doctores de la ley celebraron consejo para decidir cuáles eran, entre los libros santos, los que era preciso admitir o rechazar. Así, pues, aquel que quiera estar cierto de la autoridad de todos los libros de la Escritura, comience nuevamente el examen de cada uno de ellos.

Sería este momento oportuno para examinar los libros del Nuevo Testamento, siguiendo el mismo método que acaba de ser aplicado a los del Antiguo; pero como oigo decir que hombres muy sabios y profundos en el conocimiento de las lenguas han comenzado este trabajo, renuncio a él por mi parte. No estoy, además, lo bastante versado en la lengua griega para atreverme a echar sobre mí una tan grave carga, a más de que los ejemplares de los libros del Nuevo Testamento, escritos en hebreo, están hoy perdidos para nosotros. Me limitaré, pues, a tocar algunos puntos que pueden servir a mi propósito, como se verá en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO XI

DE SI LOS APÓSTOLES ESCRIBIERON SUS CARTAS A TÍTULO DE APÓSTOLES Y PROFETAS, O A TÍTULO DE DOCTORES. DE CUÁL HA SIDO LA FUNCIÓN PROPIA DE LOS APÓSTOLES

Nadie que haya leído el Nuevo Testamento puede dudar que los apóstoles fueron profetas. Pero como los profetas no siempre hablaban en virtud de una revelación, sino que esto sucedía muy raramente, como lo hemos demostrado al fin del capítulo I, podemos preguntarnos si los apóstoles escribieron sus cartas a título de profetas, en virtud de una revelación y un mandato expreso como Moisés, Jeremías y los demás, o a título de doctores y simples particulares. Esta duda es tanto más fundada, cuanto en la *Carta a los corintios* (cap. XIV), Pablo señala dos clases de predicación, una fundada sobre la revelación y otra sobre la ciencia. De aquí nace la dificultad de saber si los apóstoles hablaron en sus cartas como profetas o como doctores. Ahora bien: si fijamos la atención en el estilo de las cartas, hallaremos que está muy lejos de ser el de las profecías. Era, en efecto, familiar a los profetas, decir que hablaban en nombre de Dios, y de aquí las expresiones: *Dios dice, el Dios de los ejércitos dice, la palabra de Dios,* etc.; y este lenguaje no parece haber sido solamente usado en los discursos públicos de los profetas, sino también en aquellas de sus epístolas que contenían revelaciones, como se ve en la de Elías a Joram *(Paralipómenos,* lib. II, capítulo XXI), que comienza también por las palabras *Dios dice.* Pero en las cartas de los apóstoles nada leemos parecido; por el contrario, en la *primera a los corintios* (capítulo VII), Pablo dice expresamente que habla según la inspiración personal de sus sentimientos. Se hallan aun en un gran número de pasajes, locuciones que atestiguan un espíritu de duda e irresolución, como *(Epístola a los romanos,* capítulo III) las expresiones *pensamos, pues,* y (cap. VIII) *esto creo,* y muchas otras parecidas.[1] Además se hallan otras locuciones impropias de la autoridad política, tales como estas: *Digo esto como débil hombre, y no por mandato* (Epístola 1 a los corintios, cap. VII) y aun *Doy mi aviso como hombre fiel a la gracia Dios* (ibid). Podrían citarse aún muchas otras expresiones. Debe notarse, que cuando dice en este capítulo que no tiene mandato de Dios, no entiende por esto precepto ni mandamiento por él revelados, y habla solamente de las enseñanzas dadas por Cristo a sus discípulos en la montaña. Por lo

demás, si nos fijamos en el modo con que los apóstoles nos trasmiten en sus epístolas la doctrina evangélica, veremos que es muy diferente del que emplearon los profetas para trasmitirnos sus profecías. Porque los apóstoles razonan tanto y de tal suerte, que más que profetizar parecen discutir. Las profecías no contienen sino puros dogmas y decretos, porque Dios se representa como tomando él mismo la palabra, no para razonar, sino para imponer mandatos, según el poder absoluto que corresponde a su naturaleza. La autoridad del profeta no debe, en efecto, sufrir la discusión, porque el que quiere confirmar sus dogmas a la razón, lo somete por este hecho al libre juicio de todos. Así parece entenderlo Pablo, que tiene costumbre de raciocinar, cuando en la *Epístola I a los corintios* (cap. X), se expresa en estos términos: *Os hablo como a personas sabias y prudentes; juzgad vosotros mismos de la verdad de lo que os digo.* Debe luego tenerse presente, que los profetas percibían las cosas reveladas sin auxilio de la luz natural, es decir, sin el razonamiento, como hemos demostrado en el capítulo I. Aunque ciertas conclusiones en el *Pentateuco* parecen resultado de un razonamiento, se verá si en ello se pone interés que no se las puede tomar por rigurosos argumentos; por ejemplo, cuando Moisés en el *Deuteronomio* (cap. *XXXI),* dice a los israelitas: *Si habéis sido rebeldes contra Dios mientras he vivido entre vosotros, lo seréis más después de mi muerte.* No debe creerse que Moisés quiso probar a los israelitas por razonamientos que necesariamente abandonarían después de su muerte el verdadero culto de Dios, porque este argumento sería falso, como se puede demostrar por la misma Escritura. Los hebreos perseveraron constantemente en su fe, viviendo Josué y los ancianos, y después bajo Samuel, David, Salomón, etcétera. Así, las palabras de Moisés no son sino una enseñanza moral, una especie de giro oratorio que le hace predecir la rebelión del pueblo, la cual le representa vivamente su imaginación en el porvenir. Lo que me hace decir que Moisés no pronunció estas palabras por una inspiración personal y a fin de mostrar al pueblo la verosimilitud de su predicción, lo que me lleva a creer que le fueron sugeridas por revelación y en cuanto profeta, es que en el versículo 21 del mismo capítulo se lee que Dios reveló esto mismo a Moisés en otros términos, aunque no fue, evidentemente necesario confirmar esta predicción y este decreto por razones verosímiles, y bastó representarla vivamente en su imaginación (como lo hemos demostrado en el capítulo I). Lo que no podía hacerse mejor para Moisés que haciéndole imaginar como futura una rebelión que había tan frecuentemente temido. Así es como deben entenderse todos los argumentos de Moisés que se hallan en los cinco libros que se le atribuyen; no son estas deducciones de la razón, sino solamente modos de hablar, mediante los cuales expresaba con más fuerza los decretos de Dios que se representaba vivamente. No quiero, sin embargo, negar de un modo absoluto que los profetas hayan podido razonar conforme a las revelaciones que recibían; solamente afirmo que tanto

más razonaban los profetas, tanto más se acercaba al conocimiento natural el conocimiento que tenían de las cosas reveladas, y que nada prueba más evidentemente el carácter sobrenatural de su ciencia que el ver cómo sus palabras son puros dogmas, decretos o sentencias, y de todo esto concluyo que el gran profeta, Moisés, no ha hecho argumento alguno en forma, mientras que por el contrario, las largas deducciones y argumentaciones de Pablo, tales como se leen en la *Epístola a los romanos,* no han sido en modo alguno escritas bajo la inspiración de una revelación divina. Así, todo, tanto las locuciones como los razonamientos de los apóstoles en sus epístolas, demuestran muy claramente que estas obras no fueron compuestas en virtud de revelaciones y mandatos de Dios, sino que fueron simplemente fruto del juicio natural de los apóstoles, que por otra parte, no contienen sino avisos fraternales llenos de una dulzura muy contraria a la rudeza de la autoridad profética. Citaré, por ejemplo, esta expresión respetuosa de Pablo en su *Epístola a los romanos* (cap. XV): Os *he escrito, hermanos míos, un poco libremente.* Podemos, además, llegar a esta misma conclusión respecto de los apóstoles, viendo que en ninguna parte se dice que recibiesen orden de escribir, sino solamente la de predicar por todas partes donde fuesen, y de confirmar por signos sus predicaciones. Porque era absolutamente precisa la presencia de los apóstoles y los signos que atestiguasen su misión para convertir a los gentiles a la religión, y confirmarles en ella como lo dice expresamente Pablo en su *Epístola a los romanos* (cap. I): *Porque tengo,* dice, *gran deseo de veros y de distribuiros el don del Espíritu, para que seáis confirmados en la fe.* Pero acaso se objetará aquí que del mismo modo podríamos concluir que los apóstoles tampoco predicaron, en cuanto profetas, porque cuando iban a predicar en una y otra parte, no lo hacían por orden expresa como antiguamente los profetas. Por ejemplo: leemos en el Antiguo Testamento que Jonás fue a predicar a Nínive, y al mismo tiempo que fue enviado expresamente y que sabía por revelación lo que había de predicar. En él se dice también que Moisés partió para Egipto como embajador de Dios que le había fijado con anterioridad las palabras que dirigiría al pueblo hebreo y al rey Faraón y los signos que en su presencia produciría para convencerle de su misión. Por un mandato expreso predicaron a los israelitas Isaías, Jeremías y Ezequiel. Y, en fin, la Escritura atestigua que no predicaron más que lo que habían recibido de Dios. Pero el Nuevo Testamento nada nos dice semejante, o por lo menos, es muy raro respecto de los apóstoles. Hallamos, por el contrario, en él ciertos pasajes que dicen que los apóstoles escogían por sí mismos los lugares de sus predicaciones, y es esto tan cierto, que se suscitó sobre este punto una diferencia que se convirtió en discusión entre Pablo y Barrabás *(Actas de los apóstoles,* capítulo XV). Se ve aún, que los apóstoles intentaron en vano muchas veces ir a un lugar determinado como lo prueban estas palabras de Pablo *(Epístola a los romanos,* cap. I): *Con frecuencia he querido ir a encontraros sin con-*

seguirlo (cap XV). *Por esto me ha sido muchas veces imposible hallaros*. Y, en fin, en el último capítulo de la *Epístola a los corintios: He suplicado muchas veces a mi hermano Apolonio que fuésemos a encontrarnos a nuestros hermanos, pero no quiso; sin embargo, cuando pueda*, etc. Por esto, fundándome tanto en este modo de hablar y en las discusiones de los apóstoles, como en el hecho notable de no atestiguar la Escritura su misión divina cuando iban a predicar a alguna parte, como hacía con los antiguos profetas, debo concluir que predicaron como doctores, y no como profetas. Pero se resolverá aún más fácilmente esta duda si se tiene en cuenta la diferencia de vocación de los apóstoles y los antiguos profetas de la Biblia. Estos, en efecto, no fueron llamados a predicar y profetizar en todas las naciones sino solamente en algunas, en particular lo que exigía constantemente para cada caso un mandato especial. Pero los apóstoles estaban llamados a predicar indistintamente en todas las naciones; su vocación se extendía a la conversión religiosa de todos los pueblos. Por donde quiera que iban ejecutaban los mandatos de Cristo, y no necesitaban antes de partir de una revelación que les diese a conocer lo que habían de predicar. Eran los discípulos a quienes Jesucristo había dicho: *Y cuando os entregaren no penséis cómo o qué habéis de decir, porque en aquella hora os será dado lo que habéis de hablar (Mateo*, cap. X). Afirmamos, pues, que los apóstoles no tuvieron revelación especial sino para lo que predicaron de viva voz confirmado por signos (cap. II), y para lo que enseñaron simplemente prescrito o de viva voz, sin recurrir a signo alguno que fuese como un testimonio de la verdad de sus palabras; les bastó un conocimiento[2] completamente natural *(Epístola I a los corintios*, capítulo XIV), y aquí no nos detengamos por la circunstancia de comenzar todas las Epístolas por la apología del apostolado, porque los apóstoles recibieron, como estoy dispuesto a probar, no sólo la facultad de profetizar, sino la autoridad de enseñar, y por esto creemos que escribieron sus Epístolas en calidad de apóstoles, y que por consecuencia, cada uno de ellos las comenzó por la apología de su apostolado, acaso para cautivar más fácilmente el ánimo del lector y excitar de un modo más vivo su atención; quisieron, ante todo, atestiguar que eran los mismos que se habían dado a conocer a los fieles por sus predicaciones, y que habían demostrado por claros testimonios que enseñaban la religión verdadera y el camino de la salvación. Porque todo lo que leo en las Epístolas acerca de la vocación de los apóstoles y del espíritu santo y divino de que estaban animados, se refiere a las predicaciones por ellos hechas, exceptuando los pasajes en que el espíritu de Dios, el Espíritu Santo denota simplemente un alma sana y feliz (cap. I). Tomemos, por ejemplo, las palabras de Pablo en la *Epístola I a los corintios* (cap. VII): *Ex feliz, si permanece en este estado que aconsejo y juzgo que el espíritu de Dios está también en mí*. Aquí, por *espíritu de Dios*, entiende su propio espíritu, como lo demuestra la construcción del discurso, porque es como si dijese: considero feliz a la viuda que

se niega a contraer segundas nupcias, y en cuanto a mí, que he resuelto vivir célibe, me considero dichoso en este estado.

Se hallan muchos pasajes de este género, que es muy superfluo traer aquí; pero puesto que queremos establecer que las Epístolas de los apóstoles han sido dictadas sólo por la luz natural, es preciso ver ahora cómo podían enseñar por la sola ciencia natural, cosas que caen fuera de su esfera. A poco que nos fijemos en lo que hemos dicho acerca de la interpretación de la Escritura en el capítulo VII de este tratado, desaparecerá para nosotros toda dificultad, porque aunque las cosas que encierra la Biblia traspasen los límites de nuestra inteligencia, podemos con toda seguridad discutirlas, no admitiendo principio alguno que no esté tomado de la misma Escritura, y no de otro modo acostumbraban a proceder los apóstoles para sacar las consecuencias de lo que habían visto, oído y también recibido por revelación, con el fin de enseñarlas a los pueblos cuando lo juzgaban oportuno. Luego, aunque la religión tal como los apóstoles la predicaban, a saber: haciendo un simple relato de la vida de Cristo, no sea asequible a la razón, no hay nadie, al menos, que por la luz natural deje de tomar lo principal de ella fácilmente (las máximas morales).[3] Por último, no necesitaban los apóstoles ser iluminados sobrenaturalmente para predicar una religión que habían confirmado antes por signos y ponerla al alcance de todas las inteligencias; y este es el objeto de las Epístolas, enseñar a los hombres los caminos que cada uno de los apóstoles juzgó mejores para confirmarles en la religión. Bueno es recordar lo que hemos dicho siempre, que los apóstoles habían recibido no solamente la facultad de predicar la historia de Cristo en cuanto profetas, sino también la autoridad de escoger los medios que cada uno de ellos estimase mejores. Este doble don lo indica Pablo en su *Epístola I a Timoteo* (cap. I): *He sido instituido heraldo, apóstol y doctor de los gentiles; y* en el mismo al mismo (cap. II): *No miento, digo la verdad en el nombre de Cristo; he sido instituido apóstol y doctor de las naciones en la fe.* Estos pasajes, repito, demuestran claramente la doble apología del apostolado y doctorado; en cuanto a la autoridad de dar mandatos a todos y en todas ocasiones, se prueba en estos términos en la *Epístola a Filemón*, versículo 8: *Aunque tengo gran poder en Jesucristo para prescribirla lo conveniente,* etc., en que debe notarse que, si Pablo recibió de Dios en cuanto profeta lo que debía prescribir a Filemón, no le fue permitido trocar en simple réplica el precepto formal divino. Debe, pues, necesariamente admitirse que habla de un poder que le ha sido atribuido en cuanto doctor y no en cuanto profeta. No resulta, sin embargo, de aquí claramente, que los apóstoles pudiesen escoger el modo de enseñar que cada uno creyese mejor, sino solamente que en virtud de su apostolado eran a la vez apóstoles y doctores; a menos que no invoquemos el auxilio de la razón, que perfectamente demuestra que aquel que tiene la facultad de enseñar, tiene también la de escoger para ello los medios más oportunos. Pero

vale más demostrar todo esto, sólo por la Escritura. Resulta, en efecto, evidentemente de la Escritura, que cada apóstol escogió su sistema particular. Podemos asegurarnos de esto por estas palabras de Pablo (*Epístola a los romanos*, cap. XV): *Procurando predicar allí donde no había sido invocado el nombre de Cristo, a fin de no edificar sobre fundamentos extraños.* Ciertamente, si los apóstoles hubiesen tenido un solo y mismo modo de enseñar, hubiesen edificado toda la religión cristiana sobre el mismo fundamento, y no habría razón para que Pablo hablase de fundamentos extraños, que serían los mismos suyos. Pero puesto que les llama *extraños,* debe concluirse necesariamente que cada uño de ellos edificó la religión sobre fundamentos particulares, y que sucedió a los apóstoles en su misión de doctores, lo que sucede a los doctores ordinarios, cada uno de los cuales tiene un modo de enseñar que le es peculiar: de tal suerte, que prefieren, a todo, enseñar a los que son de hecho ignorantes y no han empezado a aprender con maestro alguno, las lenguas o aun las ciencias matemáticas, cuya verdad nadie pone en duda.[4] Luego si examinamos con un poco de atención las Epístolas, veremos que los apóstoles están de acuerdo en la religión misma, pero que están de ello lejos en sus fundamentos. Porque Pablo, queriendo confirmar a los hombres en la religión y enseñarles que la salud depende de la sola gracia de Dios, ha enseñado que nadie puede vanagloriarse de sus obras, sino de la fe sola, ni puede justificarse por sus obras (*Epístola a los romanos*, cap. III), desarrollando toda esta doctrina acerca de la predestinación. Santiago dice, por el contrario, en su Epístola, que el hombre se justifica por sus obras y no sólo por la fe (*Epístola,* cap. II), y encierra en pocas palabras toda la doctrina de la religión después de dejar a un lado todas las discusiones especulativas de Pablo. Luego no es dudoso, que por haber edificado la religión sobre diversos fundamentos, han dado los apóstoles lugar a numerosas discordias que después de ellas han afligido a la Iglesia y que continuarán ciertamente afligiéndola hasta que por fin la religión se separe de las especulaciones filosóficas y quede sólo unida al corto número de dogmas simples que Cristo enseñó a sus discípulos. Esto fue imposible a los apóstoles, porque el Evangelio era desconocido de los hombres y para no ofender sus oídos con la novedad de sus doctrinas se adaptaron en la enseñanza, todo lo posible, al espíritu de la época (*Epístola I a los corintios,* cap. IX), asentándola así sobre los principios en tal tiempo más conocidos, y aceptados vulgarmente. Por esto ningún apóstol es más filósofo que Pablo, destinado particularmente a predicar a los gentiles; pero los demás que predicaron a los hebreos, es decir, al pueblo enemigo de la filosofía, se acomodaron también a su espíritu en este punto (*Epístola a los gálatas,* cap. II) y enseñaron la religión descartada de toda especulación filosófica. Nuestro siglo sería por cierto muy dichoso si estuviese también libre de toda superstición.

Capítulo XII

DEL ORIGINAL VERDADERO DE LA LEY DIVINA.—POR QUÉ RAZÓN LA ESCRITURA ES LLAMADA SANTA Y PALABRA DE DIOS.—SE DEMUESTRA QUE, EN CUANTO CONTIENE LA PALABRA DE DIOS, HA LLEGADO SIN CORRUPCIÓN HASTA NOSOTROS

Los que consideran la Biblia, tal como hoy la conservamos, como una especie de carta que Dios desde el cielo ha escrito a los hombres, dirán indudablemente que he cometido un pecado contra el Espíritu Santo, al sostener que esta palabra de Dios es viciosa, truncada y llena de discordancias, que sólo poseemos de ella algunos fragmentos y que el texto original del pacto que Dios hizo con los judíos ha desaparecido. Pero no dudo que cesarán en sus clamores a poco que examinen la cuestión con cuidado. La razón misma, en efecto, así como también las enseñanzas de los profetas y de los apóstoles, nos revelan la palabra eterna de Dios y su alianza, y nos dicen que la verdadera religión está grabada por la mano divina en el corazón de los hombres, es decir, en el espíritu humano, y que éste es el verdadero original de la ley de Dios por él sellada cuando ha puesto en nosotros su misma idea, y como una imagen de su divinidad.[1] Los primeros judíos recibieron la religión escrita en forma de ley, porque sin duda en esta época se les trataba como a niños, pero más tarde Moisés (*Deuteronomio,* cap. XXX) y Jeremías (cap. XXX) anunciaron un tiempo futuro en que Dios grabaría su ley en sus corazones. Era propio de los judíos, y sobre todo de los saduceos, combatir por la ley escrita sobre tablas, pero no es esto un deber para los que la llevan escrita en sus corazones. Así, cualquiera que se tome la pena de reflexionar, lejos de hallar en lo que más arriba he dicho algo contrario a la ley de Dios, a la verdadera religión y a la fe, verá que no he hecho sino afirmarla, como lo he demostrado al final del capítulo; si así no fuese, me resolvería a guardar silencio acerca de estas cuestiones, y para salvar toda dificultad me vería obligado a reconocer que la Escritura encerraba toda clase de misterios. Pero como esto ha dado lugar a tantos errores y supersticiones, además de otros inconvenientes de que he hablado en el capítulo VII, no he juzgado conveniente guardar silencio, además de que la religión no necesita en modo alguno de estas vanas galas de la superstición. Pero se dirá que aunque esté la ley divina grabada en todos los corazones, no deja por eso de ser la palabra de Dios, y que no es lícito decir que

está truncada y corrompida. Por mi parte creo, por el contrario, que los que tanto insisten, en esto no aspiran a tan gran santidad que no cambien la religión en superstición, y que en vez de adorar la palabra de Dios no adoren sino las imágenes y lo material de la Escritura como la tinta y el papel. Lo que sé es que nada he adelantado que sea indigno de la Escritura o de la palabra de Dios: no hay una, entre mis afirmaciones, cuya verdad no haya demostrado con razones evidentes, y puedo consiguientemente afirmar con certidumbre que nada he dicho impío o que induzca a impiedad. Confieso que algunos hombres profanos, para quienes es una carga pesada la religión, pueden hallar pretextos en mis aseveraciones para justificar sus desarreglos; que pueden también y sin razón concluir que la Escritura es falsa y mentirosa y, por lo tanto, que carece de autoridad; pero ¿hay medio de obviar tal inconveniente? Gran verdad encierra el proverbio que dice que no hay aseveración, por buena y legítima que sea, que no pueda ser emponzoñada por una mala interpretación. Los libertinos hallan pronto a sus vicios fácil excusa y los que tuvieron los mismos originales, el arca de la alianza, y aun los profetas y los apóstoles, no fueron ni mejores, ni más dóciles; los judíos, no menos que los gentiles, han sido los mismos siempre, y en todo tiempo la virtud ha sido en extremo rara. Ahora, para desechar todo escrúpulo, debe aquí demostrarse la razón por qué la Escritura debe llamarse santa y divina, la de por qué la palabra de Dios está contenida sólo en un corto número de libros, y de qué modo la Escritura en cuanto enseña lo que es necesario a la obediencia y a la salvación, no ha podido ser corrompida. Porque fácilmente podrá juzgarse por esto que nada hemos dicho en contra de la palabra de Dios, ni hemos abierto puerta alguna a la impiedad.

Es sagrado y divino lo que se destina a la piedad y a los ejercicios religiosos; su objeto seguirá siendo sagrado todo el tiempo que los hombres se sirvan de él con intención piadosa.[2] Si su piedad cesa, cesará el objeto de ser sagrado, y si la emplean en obras impías, vendrá a ser inmundo y profano. Hubo, por ejemplo, un hogar, que el patriarca Jacob denominó la *casa del Señor*, porque allí se le reveló Dios y él le adoró, pero este mismo lugar fue llamado *casa de iniquidad* por los profetas, porque los israelitas acostumbraban a hacer en él sacrificios por orden de Jeroboham. Ved aquí otro ejemplo que pone aún más de relieve esta verdad: Debiendo al uso las palabras una significación determinada, si están dispuestas de tal modo, según este uso, que su lectura despierte sentimiento de devoción, el libro cuyas palabras están así dispuestas debe ser reputado santo. Pero si más tarde el uso cambia, de tal modo, que las palabras no tengan significación alguna, sea porque el libro se haya abandonado por completo, sea por alteraciones criminales, entonces no usándose las palabras ni el libro, perderán su santidad; pero si las mismas palabras están de otro modo dispuestas o ha prevalecido la costumbre de darles una significación

contraria, de santas que antes eran, se convertirán en impuras y profanas. Resulta de aquí, que fuera del alma, ningún objeto puede ser llamado absolutamente sagrado o profano e impuro, puesto que sólo con relación a ella toman uno de estos caracteres. Se puede demostrar esto evidentemente con muchos pasajes de la Escritura. Citemos uno o dos: Jeremías (cap. VII), dice que es falso que los judíos de su tiempo diesen el nombre de templo al de Salomón, porque el nombre de Dios, como a continuación declara, no podría atribuirse a este templo, sino durante el tiempo en que fue frecuentado por hombres que adoraban a Dios y defendían su justicia; y en el tiempo en que era sólo visitado por salteadores, homicidas, idólatras y otros malvados, merecía más bien el nombre de alojamiento de bandidos. Preguntaré también qué ha sido del arca de la alianza. Nada dice la Escritura, y me sorprende este silencio; es cierto, no obstante, que ha desaparecido o que ha sido destruida con el templo aunque era la cosa más sagrada y respetada entre los hebreos. Es, pues, evidente, por idéntica razón, que la Escritura no ha seguido siendo sagrada, y que sus discursos son divinos sólo en cuanto inspiran a los hombres sentimientos de piedad; pero si los mismos hombres la abandonan y descuidan como los antiguos judíos, es sólo una reunión de letras y resulta profana, abandonada a la corrupción, y por lo tanto es falso decir que es la palabra misma de Dios; pero corrompida así como en tiempo de Jeremías, sería una falsedad asegurar que el templo devorado por las llamas, era el templo de Dios. Jeremías, con motivo de la ley, lo atestigua apostrofando así a los impíos de su tiempo: *¿Por qué decís, somos maestros y la ley de Dios está con nosotros? En verdad en vano ha sido dada;* es decir, porque tenéis en vuestro poder la Escritura, creéis engañosamente que tenéis también la ley de Dios después de haberla destruido. Así, cuando Moisés rompió las primeras tablas, estaba lejos en su cólera de arrojar de sí y romper la palabra de Dios. Rompió sólo las piedras, que siendo antes santas al llevar los caracteres de la alianza, por la cual los judíos habían prometido obediencia a Dios, perdieron toda su autoridad el día en que el pueblo renunció este pacto rindiendo homenaje a un becerro, y por razón semejante han podido las segundas tablas perecer con el arca. No es, pues, de extrañar, que los primeros originales de los libros de Moisés no existan, ni que los accidentes de que hemos hablado hayan alterado los libros que poseemos, puesto que el verdadero original de la alianza divina, la cosa más santa del mundo ha podido desaparecer completamente. Cesen, pues, las acusaciones de impiedad que se nos hacen, no habiendo dicho la menor cosa en contra de la palabra de Dios, y que la justa cólera que sentirse puede, caiga sobre los antiguos, cuya malicia ha profanado y corrompido el arca de Dios, el templo, la ley y todas las cosas santas. Por otra parte, si, como dice el apóstol *(Epístola II a los corintios,* cap. III), los hombres llevan en sí mismos la ley divina escrita, si no con tinta, con el espíritu de Dios; si está grabada, no en tablas

de piedra, sino en las tablas vivas de su corazón, cesen de adorar la letra y de tomarse por ella tan gran cuidado.

Creo haber establecido suficientemente por estas explicaciones el sentido en el cual la Escritura debe reputarse santa y divina. Ahora es preciso ver lo que debe entenderse propiamente por *debar Jehovah* (palabra de Dios); esta palabra significa *verbo, discurso, edicto* y *cosa.* En cuanto a las razones por las cuales se dice en hebreo que una cosa es de Dios o se refiere a Dios, las hemos expuesto en el capítulo I, y de él se infiere fácilmente lo que la Escritura da a entender por palabra de Dios, discurso, edicto y cosa. No es, pues, necesario traer aquí de nuevo toda esta discusión, ni siquiera lo que hemos expuesto en tercer lugar en el capítulo VI con motivo de los milagros.[3] Una simple indicación de estos pasajes basta para hacer comprender mejor lo que acerca de esto queremos decir, a saber: que la palabra de Dios, aplicada a un objeto que no sea Dios mismo, indica propiamente esta ley divina de que hemos hablado en el capítulo IV, es decir, la religión universal del género humano o la católica: véase sobre esta materia el capítulo I de *Isaías,* en que este profeta enseña el verdadero modo de vivir que, lejos de consistir en las ceremonias, está fundado sobre el espíritu de caridad y verdad, y esto es lo que él indistintamente llama ley de Dios o palabra de Dios. Luego esta palabra está tomada metafóricamente por mandato de la naturaleza divina, y principalmente por lo que habían previsto acerca de este asunto, los profetas; porque no concebían las cosas produciéndose por causas naturales, sino por mandatos de Dios. En fin, esta palabra está usada aplicándola a toda predicción profética, siendo así que cada profeta la había recibido por medio de una virtud singular que le era propia o por medio de un don de profecía y no por las vías ordinarias de la luz natural; y sobre todo, hay que tener en cuenta que los profetas (como hemos visto en el cap. IV), acostumbraban a representarse a Dios como un legislador. Ved, pues, las tres causas por las cuales la Escritura se llama palabra de Dios, a saber: porque enseña la verdadera religión de que es Dios el autor eterno, porque expone los sucesos futuros como mandamientos divinos, y porque los verdaderos autores de los libros santos los enseñaron, no por el medio vulgar de la luz natural sino por una luz que les era propia y particular, del mismo modo que si Dios hubiese hablado por su boca; porque si bien es cierto que hay en la Escritura un gran número de cosas puramente históricas percibidas por la luz natural, recibe, sin embargo, su nombre de lo más elevado que contiene. Fácilmente se ve en qué sentido debe mirarse a Dios como autor de la Biblia, que evidentemente es en el de que la verdadera religión se enseña en ella y no porque Dios haya querido comunicar a los hombres un cierto número de libros. Podemos también deducir de aquí por qué está la Biblia dividida en libros del Antiguo y Nuevo Testamento, que indudablemente es porque antes de la venida de Cristo, los profetas tenían costumbre de predicar la religión como ley de la patria y

pacto de tiempo de Moisés, y después del Mesías los apóstoles la predicaron a todas las naciones como ley católica y fundándose en la sola virtud de la pasión de Cristo y no es esto decir que los libros sean distintos en doctrina, ni que hayan sido escritos como si fuesen los originales de la alianza ni, en fin, que la religión católica que es la más natural de todas fuese algo nuevo, excepto para los hombres que la desconocían. *Estaba en el mundo,* dice Juan el evangelista, y *el mundo no le conoció* (cap. I). Así, aun cuando sólo nos restase un corto número de libros del Antiguo y Nuevo Testamento, no estaríamos desprovistos de la palabra de Dios (y debe entenderse, como hemos ya dicho, por esta palabra la verdadera religión), así como no pensamos ser de ella privados porque nos falten algunos escritos de la mayor importancia, por ejemplo, el libro de la ley que se guardaba religiosamente en el templo como original de la alianza, los libros de las guerras, de las cronologías y muchos otros de que han sido sacados los que hoy poseemos del Antiguo Testamento.

Y esto puede confirmarse por muchas razones, a saber: 1ª Porque los libros de ambos testamentos, no han sido escritos simultáneamente por un mandato expreso para todos los siglos, sino en circunstancias accidentales para algunos hombres según su constitución particular y el espíritu de su tiempo, como lo prueban claramente las vocaciones de los profetas (que fueron llamados a reprimir a los impíos de su tiempo) y también las Epístolas de los apóstoles. 2ª Porque una cosa es entender la Escritura y el pensamiento de los profetas, y otra comprender el pensamiento de Dios, es decir, la verdad misma, como resulta de nuestras demostraciones del capítulo II, referentes a los profetas; y hemos demostrado en el capítulo VI, que esto debe tener lugar también en las historias y en los milagros, bien entendido que no tratándose de pasajes referentes a la verdadera religión y virtud. 3ª Porque los libros del Antiguo Testamento han sido escogidos entre muchos y han sido en fin ordenados y aprobados por el Concilio de los fariseos, como lo hemos establecido en el capítulo X, pero los libros del Nuevo Testamento han sido declarados también canónicos, por los decretos de ciertos concilios que han rechazado al mismo tiempo, como apócrifos muchos otros libros tenidos por sagrados por un gran número de personas. Ahora bien; los miembros de los concilios (tanto fariseos como cristianos) no eran profetas, sino solamente sabios doctores, y no obstante debe confesarse que en esta elección la palabra de Dios les ha servido de regla; así, pues, antes de aprobar estos libros, han debido conocer la palabra de Dios. 4ª Porque los apóstoles han escrito, no en cuanto profetas, sino en cuanto doctores (véase, el capítulo precedente), y para enseñar ha escogido cada uno el camino que ha juzgado mejor al propósito de enseñar a sus discípulos, de donde se sigue que estos libros contienen algo de que podemos prescindir. 5ª Y última razón; porque el Nuevo Testamento contiene cuatro evangelistas. ¿Quién, en efecto, creerá que Dios

ha querido contar cuatro veces la historia de Cristo y comunicarla así a los hombres? Y aunque se halla en uno lo que se encuentra en otro, y se sirven mutuamente para su mejor inteligencia, debe, sin embargo, concluirse que todo lo expuesto en los cuatro evangelistas ha sido necesario de conocer, y que Dios lo ha dado por escrito para su mejor comprensión; porque cada uno de ellos ha predicado el Evangelio en diferentes lugares, ha escrito lo que había predicado y esto para exponer simplemente la historia de Cristo, y no para explicar las versiones de los otros apóstoles.

Si lo parecido de sus textos les hace de mejor comprensión, esto es obra de la casualidad y no sucede sino en un corto número de pasajes que podrían quedar ignorados sin que la historia perdiese su claridad, y los hombres fuesen menos dichosos. Hemos demostrado, pues, que la Escritura no es, propiamente hablando, llamada palabra de Dios sino por respecto a la religión y a la ley divina universal. Ahora nos resta probar que, considerada bajo este aspecto, no es engañosa, corrompida ni mutilada. Llamo engañoso, corrompido y mutilado, a lo que ha sido tan mal escrito y tan mal construido, que el sentido del discurso no puede deducirse del uso de la lengua o de la sola Escritura, porque no pretendo que ésta, en cuanto encierra la ley divina, haya guardado siempre los mismos acentos, letras y palabras (este es un punto cuya demostración dejo a los massoretas y a los supersticiosos adoradores de la letra), sino solamente que el sentido, en virtud del cual un discurso puede ser llamado divino ha llegado hasta nosotros sin alteración, aunque se suponga que las palabras que han servido en un principio para expresarle, hayan cambiado con frecuencia. Esto, como hemos dicho, no quita nada de su divinidad a la Escritura, porque sería igualmente divina, escrita en cualquiera lengua y términos distintos.

Así, pues, es indudable que la Escritura ha llegado a nosotros en este respecto, pura y sin alteración; porque ella misma nos hace entender sin dificultad ni ambigüedad que el fin que se propone es *amar a Dios sobre todas las cosas* y *al prójimo como a nosotros mismos*. Esta palabra no puede ser apócrifa, no puede resultar de un error de pluma o de una gran precipitación, porque si la Escritura jamás ha enseñado otra cosa, hubiera necesitado para ello cambiar todo lo demás de su enseñanza, puesto que esta máxima es el fundamento de toda la religión cuya destrucción arruinaría de un solo golpe todo su edificio. Queda, pues, sólidamente establecido que la Escritura ha enseñado siempre este precepto, y consiguientemente que no ha podido deslizarse en él error alguno capaz de corromper su espíritu sin que fuese desde luego la corrupción manifiesta, y la malicia del corrector reconocida. Ahora, puesto que es preciso establecer que este precepto ha sido incorruptible, debe reconocerse necesariamente lo mismo de todos los fundamentales, a saber: que existe un Dios; que su providencia es universal; que es todopoderoso; que quiere que los buenos tengan

su recompensa y los malos su castigo, y que de su gracia depende nuestra salvación. Porque la Escritura repite por doquiera y enseña claramente estas máximas y ha debido siempre enseñarlas, porque sin ellas todo lo demás sería vano y carecería de fundamento. Así, defender la justicia, proteger a los menesterosos, no matar, no envidiar el bien ajeno, son máximas que no ha podido corromper la malicia de los hombres ni borrar el tiempo, porque cualquiera de estas máximas que hubiera sido destruida, se hubiese notado su falta dados sus fundamentos y el precepto de caridad que en los dos Testamentos tanto se recomienda. Agréguese a esto que aunque no puede imaginarse mala acción execrable de que alguno no se sienta manchado, no hay, sin embargo, hombre que para justificar sus crímenes intente destruir las leyes o hacer pasar una máxima impía por enseñanza eterna y salvadora; tal es la naturaleza humana que todo hombre, rey o súbdito, si ha cometido una acción vergonzosa, procura rodearla cuidadosamente de tales circunstancias que se pueda creer que no ha faltado en lo más mínimo a la justicia ni al honor. Concluimos, pues, de una manera absoluta que toda la ley divina universal enseñada por la Escritura, ha llegado pura a nuestras manos. Otras cosas hay además que, sin duda, nos han sido trasmitidas de buena fe, tales como el fondo de los relatos históricos por ser muy conocidos de todos. El pueblo judío tenía costumbre de cantar en salmos las antigüedades de su raza. Además de esto, la mayor parte de los actos de Cristo, así como su pasión, fueron inmediatamente divulgados por todo el imperio romano. No debe, pues, creerse, a menos de admitir lo que no es creíble, que la mayor parte de los hombres se han esparcido para divulgar el error, que lo importante de estas historias ha sido trasmitido por las generaciones posteriores de otro modo que las habían recibido de las primeras. Así, todo lo que está defectuoso o alterado no puede hallarse sino en el resto; por ejemplo, en una o dos circunstancias de una historia o una profecía para excitar más vivamente la devoción popular, o en uno o dos milagros para desconcertar a los filósofos o, en fin, en las cosas especulativas, después que los cismáticos las introdujeron en la religión para autorizar sus ficciones, apoyándolas abusivamente en la autoridad divina. Pero importa poco a la salvación que tales cosas hayan sido o no alteradas, como voy a demostrarlo, especialmente en el siguiente capítulo, aunque estimo que este punto resulta bastante claro después de todo lo que precede, y sobre todo del segundo capítulo.

Capítulo XIII

SE DEMUESTRA QUE LA ESCRITURA NO ENSEÑA SINO COSAS MUY SENCILLAS; QUE NO EXIGE SINO OBEDIENCIA Y NO ENSEÑA ACERCA DE LA NATURALEZA DIVINA SINO LO QUE LOS HOMBRES PUEDEN IMITAR ARREGLANDO SU VIDA SEGÚN UNA CIERTA LEY

Hemos demostrado en el capítulo II de este tratado que solamente la imaginación de los profetas y no su entendimiento estaba dotada de un poder singular, y que Dios, lejos de iniciarles en los secretos de la filosofía, no les había revelado sino las cosas más sencillas, proporcionándose a sus sentimientos y prejuicios. Hemos hecho ver en el capítulo V que la Escritura trasmite y enseña las cosas, de tal modo, que todos pueden comprenderlas fácilmente, porque lejos de encadenar sus ideas con rigor y referirlas a axiomas y definiciones, las expone con la mayor sencillez; y para inspirar fe en sus enseñanzas, no las confirma sino por la simple experiencia, esto es, por medio de milagros y relatos históricos. Esta exposición está además hecha en el estilo y lenguaje más propios para cautivar el ánimo popular (capítulo VI).[1] Hemos establecido después en el capítulo VII, que la dificultad de comprender la Escritura resulta del lenguaje y no de la sublimidad del asunto, teniendo en cuenta que no fue a los sabios, sino indistintamente a todos los judíos a quienes los profetas hicieron oír sus predicaciones, y que los apóstoles acostumbraban a enseñar la doctrina evangélica en las iglesias donde se reunía toda clase de personas. Resulta de todas estas consideraciones, que la doctrina de la Escritura no contiene especulaciones sublimes ni cuestiones filosóficas, sino antes bien las cosas más sencillas que pueda hacer suyas la más limitada inteligencia. No me canso, pues, de admirar la penetración de las personas de que he hablado precedentemente que hallan en la Escritura misterios cuya profundidad no podría explicar lenguaje alguno, y que han introducido en la religión tantas especulaciones filosóficas, que parece ser la Iglesia una academia y la religión una ciencia, o más bien una escuela de controversia. Pero, ¿cómo asombrarse de que hombres que se envanecen de poseer una luz sobrenatural no quieran ceder en conocimiento a los filósofos, limitados a sus naturales recursos? Lo asombroso sería oírles exponer alguna novedad especulativa, alguna opinión que no hubiese sido ya expuesta en las escuelas de los filósofos paganos (a quienes sin embargo acusan de falsarios). Porque si les preguntáis cuáles son los

misterios que ven en la Escritura, no os reproducirán, yo os lo fío, sino las ficciones de Aristóteles, de Platón u otro autor parecido de sistemas, ficciones que podría en todo caso hallar un idiota en sus sueños, pero nunca en la Escritura un hombre sabio y prudente. No es esto que queramos negar absolutamente que haya en la Escritura algo de orden especulativo, antes bien hemos hablado en el capítulo precedente de ciertos principios de este género, que son como su fundamento; queremos solamente decir que las especulaciones son en ella muy raras y sencillas. Cuáles sean y cómo se las pueda determinar, es un punto que deseo aclarar aquí, y creo me será fácil ya establecido que la Escritura no tiene por objeto la enseñanza científica, porque puede de esto fácilmente concluirse que no exige de los hombres más que obediencia, y que no es la ignorancia sino la obstinación la que condena. Luego, puesto que la obediencia para con Dios sólo consiste en el amor al prójimo, porque el que ama a su prójimo con la intención de servir a Dios, ese, como dice Pablo en su *Epístola a los romanos*, cap. XIII, ha cumplido la ley, se sigue que la Escritura no recomienda otra ciencia que la que es necesaria a todos los hombres para obedecer a Dios según el precepto; de suerte que los que la ignoran deben necesariamente ser rebeldes, o por lo menos indóciles. En cuanto a las demás especulaciones que no tienden directamente a este fin, tengan por objeto el conocimiento de Dios o el de las cosas naturales, no respectan a la Escritura y deben separarse de la religión revelada. Pero aunque este punto está suficientemente aclarado como depende de él el fondo mismo de la religión, quiero ponerle más de manifiesto y examinarle aún más cuidadosamente.

Preciso es demostrar ante todo que el conocimiento intelectual o profundo de Dios no es, como la obediencia, un don común a todos los fieles; después, que esta clase de conocimiento que Dios, por boca de los profetas, ha exigido de todos, y que cada uno cree poseer, no es otra cosa que el conocimiento de la divina justicia y de la caridad; dos puntos que se prueban fácilmente por la Escritura misma. Porque primero se les puede concluir con evidencia del pasaje del *Éxodo* (cap. VI), en que Dios, para demostrar la gracia particular que ha dado a Moisés, dice: "*Y yo me revelé a Abraham, a Isaac* y *a Jacob en cuanto Dios Sadaï, pero no me conocieron bajo el nombre de Jehovah.*" Para mejor entender este pasaje, debe notarse que el *Sadaï*, en hebreo, quiere decir el Dios que basta,[2] porque da en efecto a cada uno lo bastante para sus necesidades; y aunque con frecuencia *Sadaï* se emplea para significar Dios, no es dudoso, sin embargo, que debe siempre suplirse con esta palabra, *Él*, es decir, Dios. Debe luego notarse que no se halla en la Escritura otro nombre para expresar la esencia absoluta de Dios sin relación a las cosas creadas. Así los hebreos pretenden que este es el solo nombre que conviene a Dios, no siendo los demás sino apelativos; y en efecto, todos los demás, sustantivos o adjetivos, son atributos que no convienen a Dios sino en cuanto se le

considera en relación con las criaturas o en cuanto le sirven de manifestación; de este número es *Él*, agregado al cual la letra paradójica *he*, *Eloha*, que quiere decir poderoso, conviene a Dios por excelencia, así como a Pablo el de *Apóstol*. Este nombre significa además las diferentes virtudes de la omnipotencia, de modo que llamándole *Él* (poderoso), se le dice grande, justo, misericordioso, etc.; se pone este nombre en plural, y se le da un sentido singular para abrazar a la vez todos los atributos divinos, uso muy frecuente en la Escritura. Así, puesto que Dios dice a Moisés que los patriarcas no le conocieron bajo el nombre de Jehovah, se sigue que no le conocieron por atributo alguno divino que expresara su esencia absoluta, sino solamente en sus efectos y en sus promesas, es decir, en su poder, en tanto que se manifestaba en las cosas visibles. Además, Dios no habla así a Moisés para acusarle de infidelidad, sino por el contrario, para exaltar su fe, porque no teniendo como Moisés los patriarcas, un conocimiento particular de Dios, creyeron ciegamente en la realización de sus promesas y mucho mejor que Moisés, que a pesar de las ideas sublimes que de Dios tenía, dudó, no obstante, de sus promesas, y le hizo reproche de que en vez de la salvación prometida, los judíos habían visto reinar toda clase de males. Así, puesto que los patriarcas no conocieron el nombre particular de Dios, y éste habló a Moisés de esta ignorancia para exaltar su fe y sencillez de alma y para señalar al mismo tiempo la gracia singular que le concedía, se sigue, evidentemente, como hemos establecido, que los hombres no conocen los atributos divinos,[3] y que esta gracia es un don particular reservado sólo a algunos fieles. Sería superfluo aducir como pruebas otros testimonios de la Escritura. ¿Quién no ve, en efecto, que el conocimiento de Dios no ha sido igual en todos los hombres y que la sabiduría, así como la existencia, no se da por un mandato? Hombres, mujeres, niños, todos pueden igualmente obedecer, pero no llegar a ser sabios. Si alguno cree que no se necesita conocer los atributos de Dios, sino creer simplemente y sin demostración, será esta una verdadera humorada, porque las cosas invisibles y todo lo que es objeto propio del entendimiento, no pueden percibirse de otro modo que por los ojos de la demostración; aquellos, pues, a quienes falten estas demostraciones, no tienen conocimiento alguno de las cosas, y todo lo que de ellas oyen decir no hiere su inteligencia o no tiene para ellos más sentido que los vanos sonidos pronunciados sin juicio y sin inteligencia por un autómata. Pero antes de ir más lejos, estoy obligado a decir, porque se halla frecuentemente en el *Génesis*, que los patriarcas hablaron en nombre de *Jehovah*, lo que parece estar en contradicción con lo que llevo dicho. Recordando las explicaciones del capítulo VIII, podrá fácilmente conciliarse todo, porque hemos hecho ver que el escritor del *Pentateuco* no da precisamente a las cosas y a los lugares los nombres que tenían en el tiempo en que habla, sino aquellas bajo las cuales eran más fácilmente conocidos en el tiempo mismo del escritor. Así el *Génesis* dice

que Dios fue anunciado a los patriarcas bajo el nombre de Jehovah, no porque fuese conocido por el de los antiguos, sino porque este nombre era entre los judíos de un singular honor. Debe admitirse, pues, necesariamente esta explicación, puesto que en nuestro texto del *Éxodo* se dice expresamente que los patriarcas no conocieron a Dios bajo este nombre, y también porque en el *Éxodo* (cap. III), Moisés desea conocer el nombre de Dios, y si este nombre hubiese sido conocido antes, Moisés, al menos, no le hubiera ignorado. Concluimos, pues, según nuestro propósito que los fieles patriarcas no conocieron el nombre de Dios y que su conocimiento es un don y no un mandato.

Tiempo es ya de pasar al segundo punto, a saber: que Dios no exige a los hombres, por medio de los profetas, otro conocimiento de sí mismo, que el de su divina justicia y de su caridad, es decir, de aquellos de sus atributos que los hombres pueden imitar arreglando su vida según una cierta ley. Jeremías enseña esta doctrina en términos formales. Así, en el capítulo XIII, hablando del rey Josías, se expresa así: "*En verdad tu padre ha bebido y comido, ha sido justo y juicioso y entonces ha prosperado; ha dado su derecho al pobre y al indigente y entonces ha prosperado, porque esto es conocerme verdaderamente, ha dicho Jehovah.*" Y las palabras que se hallan en el capítulo IX no son menos claras: "*Que cada uno se glorie solamente de conocerme, porque yo, Jehovah, establezco la caridad, el buen juicio y la justicia sobre la tierra...*" Sacaremos la misma conclusión del *Exodo* (capítulo XXXIV), en que Dios no revela a Moisés, que desea verle y conocerle, más atributos que los que dan a conocer su divina justicia y su caridad. En fin, esta es la ocasión de citar esta expresión de Juan (de que hablaremos aún luego), con la cual, fundándose en que nadie ha visto a Dios, le explica por su sola caridad y concluye que tenerle es poseerle y conocerle verdaderamente. Vemos, pues, que Jeremías, Moisés y Juan, encierran en un estrecho espacio el conocimiento que todos deben tener de Dios, y no le hacen consistir, como hemos visto, sino en esto: en que Dios es infinitamente justo y misericordioso, es decir, el único modelo de la verdadera vida. Agréguese que la Escritura no da expresamente definición alguna de Dios, que no prescribe el conocimiento de ningún otro atributo además de los que acabamos de desigiiar, y que éstos son los únicos que recomienda positivamente. De todo esto concluimos que el conocimiento que de Dios tenemos por el entendimiento y que considera la naturaleza tal como es en sí misma, naturaleza que los hombres no pueden tampoco tomar como ejemplo para regular su vida, no corresponde únicamente a la fe y a la religión revelada; y consiguientemente, que los hombres pueden errar completamente en este punto, sin que por esto resulte ningún mal. No es, pues, extraño que Dios se haya puesto al alcance de la imaginación de los profetas y que hayan tenido acerca de él los fieles diversas opiniones, como lo hemos demostrado en el capítulo II por numerosos ejemplos. No es de extrañar tampoco que los libros sagrados hablen con tanta frecuen-

cia tan impropiamente de Dios, que le supongan manos, pies, ojos, alma, movimiento local y hasta pasiones, como los celos y la misericordia; y, por último que le representen como un juez sentado en el cielo sobre su trono real con Cristo sentado a su diestra. Un lenguaje tal es verdaderamente apropiado a la inteligencia del vulgo a quien la Escritura se esfuerza en dar, no la ciencia, sino el espíritu de obediencia y humildad. Sin embargo, los teólogos han intentado dar a estas expresiones un sentido metafórico, toda vez que, gracias a la luz natural, han podido reconocer que no convienen a la naturaleza divina y no han tomado al pie de la letra sino los pasajes al alcance de su inteligencia.

Pero si fuese necesario entender y explicar por metáforas todos los pasajes de este género que se hallan en la Escritura, se concebiría que hubiese sido hecha no por el vulgo grosero, sino solamente por los hombres más hábiles y sobre todo por los filósofos. Más bien, si hubiese impiedad en tener acerca de Dios, merced a una piadosa sencillez de espíritu, las creencias que acabamos de decir, debieran los profetas evitar al menos, teniendo en cuenta la debilidad del pueblo, frases semejantes y enseñar ante todo de un modo muy claro los atributos de Dios; pero esto es lo que no encontramos en parte alguna. Es, pues, preciso guardarse de creer que opiniones tomadas de una manera absoluta y sin relación con la práctica pueden tener piedad o impiedad alguna. Estimamos, antes bien, que no debe atribuirse a un hombre una u otra de estas cualidades sino en cuanto sus opiniones le lleven a la obediencia o a la rebelión y al pecado, de suerte que, si creyendo la verdad llega a ser rebelde, su fe será realmente impía; y será piadosa, por el contrario, si creyendo cosas falsas llega a ser obediente; porque hemos demostrado que el verdadero conocimiento de Dios no es un mandamiento sino un don divino, y que Dios no exige de los hombres sino el conocimiento de su divina justicia y de su caridad, la cual no es para la ciencia necesaria sino para la obediencia.

Capítulo XIV

DE LA NATURALEZA DE LA FE.—QUÉ ES SER FIEL Y CUÁLES SON LOS FUNDAMENTOS DE LA FE.—SU SEPARACIÓN DE LA FILOSOFÍA

Nadie dejará de convenir conmigo, a poco que se tome la pena de reflexionar, en que, para tener una idea verdadera de la fe, es preciso saber que la Escritura no ha sido apropiada solamente a la inteligencia de los profetas, sino que ha sido puesta al alcance en general del pueblo judío, el más variable e inconstante que pudo haber. Fácil es tomar indiferentemente todo lo que contiene la Escritura por una doctrina universal y absoluta de la divinidad, no discernir con cuidado lo que ha sido apropiado a la inteligencia confundir las opiniones del pueblo con la doctrina santa, tomar las ficciones y los sueños de los hombres por enseñanzas divinas y abusar de la autoridad de la Escritura. ¿Quién no observa que es esta la fuente de las opiniones tan diversas que los sectarios enseñan como artículos de fe y que procuran confirmar por numerosos pasajes bíblicos de donde ha nacido entre los holandeses el antiguo proverbio: *"No hay herejía que no se apoye en la Escritura"*? Porque los libros sagrados no han sido escritos por un solo hombre, ni para un pueblo de una sola época; muchos hombres de diferentes edades y caracteres han puesto en ellos sus manos, hasta el punto de que abrazando todo el período que encierra la Escritura, se contarían más de dos mil años y acaso muchos más. No queremos sin embargo acusar a estos sectarios de impiedad por apropiar a sus opiniones las palabras de la Biblia, porque así como en otra ocasión fue puesta al alcance del pueblo, asimismo puede cada uno acomodarla a sus opiniones si por este medio cree obedecer más fielmente a Dios en todo lo que respecta a la justicia y a la caridad. Pero por esto mismo les reprochamos, por no querer conceder la misma libertad, por perseguir como a enemigos de Dios a pesar de su perfecta honestidad y su obediencia a la verdadera virtud, a todos los que no participan de su opinión, y por exaltar por el contrario como elegidos, a pesar de su pequeñez de alma, a todos los que se conforman con su modo de ver. Ciertamente no puede imaginarse conducta más culpable y funesta en un Estado. A fin, pues, de saber claramente hasta dónde se extiende en materia de fe la libertad de cada uno, y a quiénes debemos considerar como fieles, determinemos la naturaleza de la fe y sus fundamentos; esto es lo que me propongo hacer en este capítulo, y al mismo tiempo separar la fe de la filosofía, objeto primordial de toda esta obra. Para

exponer todos estos puntos con método, volvamos sobre el verdadero fin de toda la Escritura; esto nos dará la clave para explicar la fe. Hemos dicho en el capítulo anterior que el solo fin de la Escritura, es enseñar la obediencia; esta es una verdad que nadie pondrá en duda. ¿Quién es capaz de negar que los dos testamentos no son sino una doctrina de obediencia, y que no tienen otro fin que inspirar a los hombres una obediencia voluntaria? Porque, sin volver sobre lo que he demostrado en el capítulo precedente, diré sin embargo que Moisés no intentó convencer a los israelitas por la razón, sino que se esforzó en ligarles por un pacto, por juramentos y buenas acciones; amenazó luego con castigos a los que quebrantasen la ley invitando a obedecer al pueblo mediante recompensas. Todos estos medios buenos para inspirar la obediencia no lo son para dar la ciencia. En cuanto al Evangelio, su doctrina no contiene más que la simple fe, a saber: creer en Dios y adorarle, o lo que es lo mismo, obedecerle. No es preciso, pues, para demostrar una cosa tan manifiesta acumular textos de la Escritura que recomiendan la obediencia y que, en gran número se hallan en ambos testamentos que enseñan luego muy claramente en infinidad de pasajes lo que debe hacerse para obedecer a Dios; toda la ley consiste en esto solo: amar al prójimo; así nadie dudar puede que amar al prójimo como a sí mismo, según Dios ordena, es seguramente obedecer y ser dichoso según la ley, y que por el contrario desdeñarle o no cumplirle es caer en completa rebeldía. En fin, todo el mundo reconoce que la Escritura no ha sido escrita y divulgada solamente para los doctos, sino para todos los hombres de cualquier edad y condición; y de esta consideración sólo se sigue que no nos obliga a creer otra cosa que lo absolutamente preciso para cumplir este mandamiento, única regla de toda la ley católica y medio bastante a determinar todos los dogmas de la fe con los cuales es cada cual dueño de conformarse o no.[1] Pues que esto es tan evidente, y de ello surge todo lo demás, reflexiónese de qué modo ha podido haber tantas discusiones como ha habido en la Iglesia, y si han podido tener otras causas que las por mí indicadas en el comienzo del capítulo VII. Estas mismas causas son las que nos impulsan al exponer de qué modo pueden determinarse los fundamentos de la fe según la regla recientemente hallada, porque si no llegase a un resultado determinado y preciso, podría muy bien creerse que no había resuelto la cuestión en cuanto cada cual era dueño de introducir en la religión todo cuanto quisiera, bajo el pretexto de ser éste un medio para su mejor obediencia, y esta dificultad sería inconmensurable al tratar de los atributos divinos. Para tratar, pues, con orden el asunto, comenzaré por la determinación exacta de la fe, que según el fundamento establecido, debe definirse diciendo que consiste en saber acerca de Dios todo aquello que no puede ignorarse sin perder todo sentimiento de obediencia a sus decretos, y lo que puede saberse por sólo este sentimiento.

Esta definición es bastante clara, y se deriva evidentemente de las precedentes explicaciones, por no necesitar de otra demostración. Pero expondré en pocas palabras las consecuencias que de ella resultan: 1ª Que la fe no salva por sí misma, sino solamente en razón de la obediencia, o como dice Santiago (capítulo II), que la fe sola y sin las buenas obras, es una fe muerta. 2ª Que el que es verdaderamente obediente tiene por necesidad la fe verdadera y saludable, porque el espíritu de obediencia implica necesariamente el espíritu de fe, como lo declara expresamente el mismo apóstol (cap. II), con estas palabras: *"Muéstrame la fe sin las obras, y yo te mostraré, según mis obras, la mía."* Y Juan, en la *Epístola I* (cap. IV), se expresa así: *"Aquel que ama a su prójimo, conoce a Dios; pero el que no ama, no, porque Dios es la caridad."* Se sigue que no podemos juzgar si un hombre es o no fiel más que por sus obras, es decir, que aquel cuyas obras son buenas, aunque difiera por sus doctrinas de los demás fieles, no deja de serlo, y aquel cuyas obras son malas, es infiel, aunque acepte y profese la opinión aceptada y seguida; porque allí donde se encuentra la obediencia está necesariamente la fe, pero ésta, sin las buenas obras, es una fe muerta. Esto es lo que también enseña expresamente el mismo apóstol en el versículo 13: *"Así conocemos,* dice, *que vivimos en Dios y que Dios vive en nosotros, porque nos hace partícipes de su gracia",* esto es, porque nos ha dado la caridad. Además, había dicho antes que Dios era caridad, de donde infiere (según sus principios, universalmente admitidos en su tiempo), que todo el que tiene caridad posee verdaderamente la gracia de Dios. Hay más: de que nadie ha visto a Dios, deduce que nadie tiene el sentimiento y la idea de Dios, sino por la caridad para con el prójimo, y por consiguiente, que nadie puede conocer otro atributo divino que esta caridad en cuanto de ella participamos. Si estas razones no son suficientes, explican por lo menos con bastante claridad el pensamiento de Juan; pero se halla una declaración más explícita en la misma *Epístola* (cap. II, versículos 3 y 4), en que se enseña muy expresamente lo que acabamos aquí de establecer: *"Y por esto,* dice, *sabemos que le conocemos si guardamos sus mandamientos. Aquel que dice: Yo le conozco, y no observa sus mandamientos, es un falsario y la verdad no está en él."* De donde se sigue que son realmente anticristos los que persiguen a las gentes honradas, amantes de la justicia, por estar en disentimiento con ellos y no defender sus mismos dogmas; porque no conocemos a los fieles sino por esta nota: su amor a la justicia y a la caridad; y el que persigue a los fieles, es un anticristo; se sigue, en fin, que la fe no exige tanto la verdad en las doctrinas como la piedad, es decir, la que conduce a la obediencia.[2] Aun cuando la mayor parte de las doctrinas no tuviesen sombra de verdad bastaría con que el que las abrazase ignorase su falsedad; de otro modo, sería necesariamente rebelde. ¿Cómo, en efecto, podría el que ama la justicia y procura obedecer a Dios, adorar como divino lo que considera extraño a la naturaleza divina? Los hombres pueden errar por sencillez de

espíritu, y la Escritura no condena la ignorancia, sino solamente la obstinación; esto mismo resulta de la sola definición de la fe, todas cuyas partes deben deducirse de la regla universal que hemos ya expuesto y del único fin de toda la Escritura, a menos de confundir nuestras ideas. Ahora bien; no es expresamente la verdad lo que esta definición exige sino dogmas capaces de llevarnos a la obediencia y de confirmarnos en el amor al prójimo, y sólo con esta disposición de alma es como todo hombre (como dice Juan), vive en Dios y Dios en él. Así, puesto que la fe de cada uno no debe reputarse buena o mala, sino en razón de la obediencia o de la obstinación, y no en razón de su verdad, y puesto que nadie duda que generalmente no son tan diversos los ánimos en los hombres que cada uno tenga su opinión, lejos de estar de acuerdo en ciertas cosas, se sigue, que los dogmas que pueden dar lugar a controversia entre las gentes, no pertenecen en modo alguno a la fe católica o universal; porque tales dogmas pueden ser buenos para unos y malos para otros, puesto que se les debe juzgar por las obras que de ellos resultan.

Deben comprenderse, pues, solamente en la fe católica los puntos estrictamente necesarios para producir la obediencia para con Dios; aquellos, por consiguiente, cuya ignorancia conduce necesariamente al espíritu de rebelión; y respecto de los otros, cada cual, conociéndose mejor que nadie, pensará lo que mejor le parezca según los juzgue más o menos a propósito para fortalecer su amor a la justicia. Pienso que este es el medio de alejar toda controversia del seno de la iglesia. Ahora no temo enumerar los dogmas de la fe universal o fundamentales de la Escritura, los cuales deben converger en este único punto: que existe un Ser Supremo que ama la justicia y la caridad, a quien todos debemos obedecer para alcanzar la salvación, y que debemos adorar por la práctica de la justicia y de la caridad para con el prójimo. Fácilmente se determinan todas las demás verdades, a saber: 1ª Que hay un Dios, es decir un Ser Supremo infinitamente justo y misericordioso, modelo de la verdadera vida; porque el que no sabe o no cree que existe, no puede obedecerle ni acatarle como juez. 2ª Que es uno, porque es una condición que lo sea rigurosamente indispensable para inspirar la suprema devoción, la admiración y el amor. 3ª Que es omnipresente y nada está para él oculto; porque si se cree que algo está oculto a sus miradas se dudará de la perfección de su justicia, que todo lo rige y gobierna. 4ª Que tiene sobre todas las cosas el derecho de una autoridad suprema que jamás obedece a una autoridad extraña, sino que obra siempre en virtud de su absoluta voluntad; porque todos los hombres están obligados a obedecerle y él no lo está para con nadie. 5ª Que el culto de Dios y la obediencia que se le debe, consisten sólo en la justicia y en la caridad, es decir, en el amor al prójimo. 6ª Que los que viviendo así obedezcan a Dios, se salvarán, mientras que los que vivan bajo el imperio de sus pasiones y vicios se perderán. 7ª y última. Que Dios perdona los pecados a los

que de ellos se arrepienten, porque no hay hombre que no peque; y si esto no se estableciera, todos desesperarían de su salvación y no habría razón para creer en la misericordia de Dios; pero aquel que esto crea ciegamente, a saber: que Dios en virtud de su gracia y de la misericordia con que dirige todas las cosas perdona los pecados de los hombres, aquel, digo, que se inflame por esta razón, más y más en su amor divino conoce realmente a Cristo, y Cristo está en él. Ahora bien; nadie puede ignorar que todas estas cosas deben conocerse necesariamente, para que todos los hombres puedan obedecer a Dios según el precepto de la ley que hemos explicado, porque quitar una sola de estas cosas es dejar incompleta la obediencia. Por lo demás, ¿qué es Dios? ¿Es fuego, espíritu, luz, idea? Esto no afecta a la fe, así como tampoco saber por qué razón es el modelo de la verdadera vida: si es por ejemplo, porque tiene un espíritu justo y misericordioso, o porque todo por él existe, y por tanto, por él vemos lo que es verdadero, bueno y justo. Importa poco lo que pueda pensarse de estos problemas. No es tampoco asunto de fe si es por esencia como Dios está en todas partes, si es libremente o por una necesidad de su naturaleza como dirige las cosas, si prescribe las leyes como soberano o las enseña en cuanto verdades eternas, si obedece el hombre a Dios en virtud de su libre arbitrio o por la necesidad del decreto divino y, en fin, si la recompensa de los buenos y el castigo de los malos son cosas naturales o sobrenaturales. Importa, repito, poco a la fe que cada cual dé a estas cuestiones y a otras semejantes un sentido u otro, siempre que no se tome de aquí pretexto para autorizar el pecado o para obedecer menos estrictamente a Dios. Hay más; cada uno, como ya hemos dicho, debe poner a su alcance los dogmas de la fe e interpretarlos del modo más favorable al propósito de abrazarlos con una adhesión plena, de modo que pueda así obedecer a Dios de todo corazón. Porque, así como la fe fue antiguamente revelada y escrita según el espíritu y las opiniones de los profetas y el pueblo, así debe cada uno hoy apropiarla a sus opiniones para abrazarla sin repugnancia y sin vacilación; porque hemos hecho ver que la fe no exige tanto la verdad como la piedad, y que no es piadosa y saludable sino en razón de la obediencia.[3] Por eso no es el que aduce mejores razones quien demuestra mayor fe, sino el que realiza más obras de justicia y de misericordia. Encomiendo al juicio de todos la bondad de esta doctrina, y decidir si es o no salvadora, si es o no necesaria en un Estado para que vivan en él los hombres en la mayor paz y concordia, y si no destruye innumerables crímenes y atentados en sus mismos gérmenes. Y antes de ir más lejos, es conveniente notar que con las explicaciones dadas podemos fácilmente contestar las objeciones propuestas en el capítulo I, cuando hemos mencionado a Dios hablando a los israelitas desde lo alto del monte Sinaí. Porque, aunque esta voz que los israelitas oyeron no pudo darles certidumbre alguna filosófica o matemática de la existencia de Dios, bastó sin embargo, para llenarles de admiración según la idea que antes de él

tenían y para llevarles a la obediencia, objeto de este maravilloso espectáculo. En efecto, Dios no tenía la intención de instruir a los israelitas acerca de los atributos absolutos de su esencia (porque hasta entonces a nadie los reveló), sino de domar su ánimo indócil y reducirle a la obediencia; así no les dirigió razones, sino ruido de trompetas, entre el tableteo del trueno y el resplandor del relámpago (*Éxodo,* cap. XX).

Nos resta, por último, hacer ver que entre la fe o la teología y la filosofía no hay comercio ni afinidad alguna, y este es un punto que no puede ignorar todo el que conozca el fin y el fundamento de estas dos ciencias que son ciertamente de naturaleza completamente opuesta. Porque la filosofía no tiene por objeto sino la verdad, mientras que la fe, como hemos demostrado, no tiene en cuenta sino la obediencia y la piedad. Además, los fundamentos de la filosofía son nociones comunes y no puede ella misma basarse más que en la naturaleza, en tanto que los fundamentos de la fe son las historias y la lengua y no debe cimentarse sino en la Escritura y en la revelación como lo hemos demostrado en el capítulo VII. Así, la fe da a todos la libertad plena de filosofar, a fin de que cada uno pueda sin delito pensar sobre todas las cosas lo que le parezca conveniente; no condena como herejes y cismáticos sino a los que enseñan opiniones capaces de incitar a la rebelión, a las disputas y a la cólera y reputa como fieles sólo a los que se consagran con toda la fuerza de su razón y todas sus facultades a la justicia y a la caridad. En fin, puesto que las ideas que exponemos aquí son el principal objeto de este tratado, queremos, antes de pasar más adelante, suplicar al lector una gran atención en la lectura de estos dos capítulos; pretendemos sobre todo persuadirle de que no hemos escrito con la intención de introducir novedades, sino con la de destruir abusos que esperamos ver por último desaparecer.

CAPÍTULO XV

LA TEOLOGÍA NO ES SIERVA DE LA RAZÓN, NI ÉSTA DE LA TEOLOGÍA.—RAZÓN POR LA QUE ESTAMOS PERSUADIDOS DE LA AUTORIDAD DE LA SAGRADA ESCRITURA

Los que confunden la teología con la filosofía discuten por saber si la Escritura es servidora de la razón, y ésta de la Escritura; es decir, si su sentido debe ser apropiado a la razón o si ésta debe doblegarse. Punto es este muy controvertido por los dogmáticos y escépticos, pero tanto unos como otros están en un crasísimo error, según se desprende de nuestras anteriores afirmaciones. Porque cualquiera que sea la opinión que se pretenda adoptar, nacerá de ella un falso concepto de la razón o de la Escritura. ¿No hemos hecho ver, en efecto, que ésta no se ocupa de materias filosóficas, que no enseña sino la piedad, y que todo su contenido se acomoda a la inteligencia y los prejuicios del pueblo? Luego aquel que pretenda supeditarla a las leyes filosóficas, supondrá ciertamente a los profetas opiniones que ni siquiera soñaron, e interpretará por lo tanto torcidamente su pensamiento. Por otra parte, aquel que subordine la razón y la filosofía a la teología será llevado a admitir los prejuicios de un pueblo antiguo como cosas divinas y a engañar así su espíritu, y tanto uno como otro caerán igualmente en el error. El primero que entre los fariseos declaró abiertamente que la Escritura debía plegarse a las exigencias racionales fue Maimónides (hemos ya refutado su opinión en el capítulo VII con numerosos argumentos), y a pesar de tener entre ellos este autor gran crédito, la mayor parte de ellos le abandonaron en este punto para seguir la doctrina de R. Judas Alpakhar, que huyendo del error de Maimónides cayó en el opuesto. Sostiene que la razón debe realzar a la Escritura y serla enteramente sumisa; piensa que si debe explicarse la Escritura metafóricamente en algunos pasajes, no es porque el sentido literal repugne a la razón, sino porque repugna a la Escritura, es decir, a sus más conocidos principios, y de aquí deduce su regla general, a saber: que todo lo que la Escritura enseña dogmáticamente y de una manera expresa, debe por su sola autoridad ser admitido como absolutamente verdadero; que no se halla en la Biblia principio alguno que repugne directamente a la doctrina general que enseña, sino solamente de un modo indirecto, porque sus locuciones parecen con frecuencia suponer algo contrario a lo que expresamente

enseña, y que esta es la única razón por la que es a veces precisa la interpretación metafórica.[1] Por ejemplo: la Escritura enseña claramente que no hay más que un Dios (*Deuteronomio*, capítulo VI), y no hay en ella pasaje alguno en que se afirme directamente que hay varios dioses aunque en muchos lugares hablando Dios de sí mismo y los profetas de Dios se sirven del plural; haciendo suponer este modo de hablar que existen varios dioses, está lejos de indicar el verdadero sentido y por esto deben explicarse estos pasajes metafóricamente, no porque la pluralidad de dioses sea opuesta a la razón, sino porque la Escritura misma afirma directamente que hay uno solo. Asimismo, puesto que afirma (*Deuteronomio*, cap. IV) directamente (a juicio de Alpakhar) que Dios es incorpóreo, por la sola autoridad de este pasaje y no racionalmente, estamos obligados a creer que no tiene cuerpo, y por consiguiente debemos dar un sentido metafórico a todos los pasajes en que Dios está representado con manos, pies, etc., pudiendo sólo la forma del lenguaje hacer suponer que tiene figura corporal.

Ved aquí la opinión de este autor, al cual aplaudo en cuanto explica la Escritura por la Escritura, pero no puedo comprender que un hombre tan razonable se aplique a destruir lo mismo que defiende. Es cierto que la Escritura debe aplicarse por ella misma cuando se trata de determinar el sentido de los pasajes y la intención de los profetas, pero una vez descubierto el verdadero sentido, debe necesariamente recurrirse al juicio y a la razón para darle nuestro asentimiento. Si la razón, a pesar de sus protestas contra la Escritura, debe no obstante someterse a ella sin reservas, yo pregunto si esta sumisión se hará de un modo racional o no. En este último caso obramos como hombres privados de juicio; en el primero, sólo por mandato de la razón aceptamos la Escritura, y por consiguiente no le aceptaríamos si le fuere contraria. Preguntaré aún si puede aceptarse algún principio por el entendimiento, siendo contrario a la razón. Porque lo que el entendimiento rechaza, ¿es otra cosa que lo que rechaza la razón? Y, ciertamente, nunca me asombraré bastante de que se pretenda someter la razón, este don sublime, esta luz divina a una letra muerta que ha podido ser corrompida por la malicia de los hombres, y que no se considere como un crimen hablar de la indignamente razón original verdadera de la divina palabra, acusarle de corrupción, de tal mentira e impiedad, en tanto que se consideraría como un gran sacrílego al que tuviera parecidos sentimientos acerca de la letra de la Escritura, que no es después de todo sino la imagen y el simulacro de la palabra de Dios. Se piensa que es cosa santa no tener confianza alguna en la razón y en el propio juicio y que hay impiedad en dudar de la fidelidad de los que nos han trasmitido los libros santos, pero esto más que piedad es locura. Porque, ¿qué es lo que les inquieta? ¿Qué les causa pavor?

[1] Recuerdo haber leído otra vez esta opinión en una carta contra Maimónides que se halla con las demás atribuidas a este autor.

¿Es acaso que la religión y la fe no podrían defenderse sin abdicar los hombres de antemano la razón y caer en una absoluta ignorancia? Ciertamente; con tales sentimientos demuestran hacia la Escritura más desconfianza que fe. Pero es necesario para esto que la religión y la piedad exijan la esclavitud de la razón, y esto lo demostraré pronto; pero antes es preciso examinar la regla propuesta por el rabino de que antes hemos hablado. Pretende, como hemos dicho, hacernos admitir como verdadero todo lo que la Escritura afirma, y rechazar como falso lo que niega; pretende luego que no se contradice nunca. La temeridad de estas dos proposiciones salta a la vista. No recordaré aquí, sino que no se ha fijado en que la Escritura se compone de diversos libros, en que ha sido escrita en diversos tiempos por distintos hombres. Además, funda toda su doctrina en su propia autoridad, no diciendo la razón ni la Escritura nada parecido, porque ha debido probarnos que todos los pasajes que, a su juicio, no están en contradicción con otros, que indirectamente pueden fácilmente explicarse con metáforas, según la naturaleza de la lengua y en razón de la colocación de estos pasajes, han llegado sin alteración hasta nuestras manos. Pero examinemos el asunto con orden, y desde luego pregunto si, en caso de oposición por parte de la razón, estamos obligados a aceptar como verdadero lo que la Escritura afirme y a rechazar como falso lo que niegue. Acaso se me contestará que nada hay en la Escritura [2] que repugne a la razón; en cuanto a mí, sostengo que afirma expresamente y enseña (por ejemplo, en el *Decálogo,* en el *Éxodo,* cap. IV, y en muchos otros pasajes) que Dios es celoso lo cual indudablemente repugna a la razón. Hay más, y es que, si se encontrasen otros pasajes en que se afirmase que Dios es celoso, sería preciso darles un sentido metafórico para que no pareciesen encerrar un error. La Escritura dice claramente que Dios descendió sobre el monte Sinaí (*Éxodo,* cap. XIX), le atribuye movimientos locales y en ninguna parte enseña que no se mueve, por lo que todo el mundo debe admitir este hecho como indudable; Salomón (*Reyes,* lib. I, cap. VII) dice que Dios no está comprendido en parte alguna; luego este pasaje debe, puesto que de él se deduce que Dios no se mueve, interpretarse en consonancia del que no prive a Dios de movimiento local. Del mismo modo sería preciso tomar a los cielos por la morada y trono de Dios, porque la Escritura lo afirma expresamente. Hay un raudal grandísimo de pasajes parecidos, escritos, según las opiniones del pueblo y de los profetas, y que, por testimonio de la razón y de la filosofía, aunque no de la Escritura, encierran evidentemente graves errores; y, sin embargo, de creer a este autor, todo esto debe suponerse verdadero, puesto que en estas materias es necesario no asesorarse de la razón. Luego hay error en afirmar que entre dos pasajes puede hallarse una oposición indirecta pero no expresa. Moisés asegura que Dios es un fuego (*Deuteronomio,* cap. IV), y niega expresamente en otro punto (*Ibid.,* versículo 12) que tenga semejanza alguna con las cosas visibles. Si nuestro autor replica que este pasaje no

niega directamente, sino por vía de consecuencia, que Dios sea un fuego, y consiguientemente que se le debe apropiar a este sentido para que no parezca negarlo, le concederá que Dios sea un fuego... pero es preferible no participar de su locura y citar otro ejemplo: Samuel niega directamente que Dios se arrepienta de sus decretos (*Samuel*, capítulo XV), mientras que Jeremías afirma, por el contrario, que Dios se arrepintió del bien y el mal que había decretado (*Jeremías*, capítulo XVIII). Y bien: ¿No están estos pasajes en manifiesta contradicción? ¿Cuál de ellos debe explicarse metafóricamente? Son ambos universales y contradictorios, y lo que uno niega el otro afirma. Así, pues, sujetándose a su propia regla, nuestro rabino se ve obligado a adoptar un hecho como verdadero y a negarlo como falso. ¿Qué importa que un pasaje no repugne directamente a otro sino por consecuencia, si ésta no es clara y la colocación y naturaleza del pasaje no admiten explicación metafórca? Hay muchos de estos pasajes en la Biblia, y puede consultarse a este respecto nuestro segundo capítulo en que hemos hecho ver que los profetas han tenido opiniones diversas y contrarias, y sobre todo, nuestros capítulos IX y X, en que hemos puesto de relieve todas estas contradicciones que bullen en los libros bíblicos.

No necesito recapitular aquí todos estos ejemplos;[3] bastante he dicho para demostrar los absurdos que resultan de esta regla y de esta opinión, para tacharlos de falsedad y acusar a su autor de precipitación. Desechemos, pues, su opinión, así como la de Maimónides, y tengamos por verdad indiscutible que la teología no debe prescindir de la razón ni ésta de la teología, pero que cada una tiene su dominio y soberanía, porque así como hemos dicho que la razón tiene en patrimonio el dominio de la verdad y de la sabiduría, y la teología el de la piedad y el de la obediencia, así el poder de la razón no se extiende hasta poder determinar si en virtud de la sola obediencia y sin la inteligencia de las cosas, los hombres pueden ser dichosos. Pero la teología no nos da otra enseñanza; no prescribe sino la obediencia; nada quiere, nada puede contra la razón; en cuanto a los dogmas de la fe, según hemos demostrado en el precedente capítulo; no los determina sino en cuanto es necesario para inspirar la obediencia; y en cuanto a precisar el sentido y verdad que encierran, deja este cuidado a la razón que es realmente la luz del espíritu, fuera de la cual todo son sueños y quimeras. Por teología entiendo precisamente la revelación, en cuanto indica el objeto que hemos reconocido en la Escritura (enseñar la obediencia o los dogmas de la verdadera piedad y de la fe). Esto es lo que se llama propiamente la palabra de Dios, la cual no consiste en un determinado número de libros (véase nuestro capítulo XII). Considerada así la teología, si atendéis a sus preceptos y lecciones, hallaréis que están de acuerdo con la razón, y si consideráis a su objeto y fin, estimaréis que no la repugna en modo alguno, viniendo de aquí su carácter de universalidad. Por lo que respecta a toda la Escritura en general, hemos ya demostrado en el capítulo VII que el sentido debe determi-

narse por su sola historia, y no por la historia universal de toda la naturaleza, que no sirve de fundamento sino a la filosofía. Si después de haber laboriosamente descubierto el verdadero sentido de la Biblia, hallamos que aquí o allá repugna a la razón, esta consideración no debe detenernos, porque todos los pasajes de este género que se hallan en la Biblia, o que los hombres pueden ignorar sin prejuicio por la caridad, sabemos que no respetan en modo alguno a la teología o palabra de Dios, y consiguientemente, que cada cual puede; sin temor, pensar de ellos lo que juzgue más conveniente. Concluimos, pues, de una manera absoluta, que la Escritura no debe subordinarse a la razón, ni ésta a la Escritura. Pero es preciso gran cuidado para no dejarse sorprender, puesto que si la obediencia puede por sí sola salvar a los hombres, y es indemostrable no pudiendo precisar la razón su verdad, puede preguntársenos por qué creemos; si es sin razón, obramos locamente y sin juicio; y si por el contrario queremos establecer que la razón puede demostrar este principio, la teología será entonces una parte de la filosofía y una parte inseparable. Pero a estas dificultades respondo sosteniendo de un modo absoluto que la luz natural no puede descubrir el dogma fundamental de la teología, o por lo menos que nadie le ha demostrado; y, consiguientemente, que la revelación es de indispensable necesidad, pero que, sin embargo, podemos servirnos del juicio para abrazar con certidumbre moral lo que ha sido revelado. Digo con una certidumbre moral, porque no podemos esperar estar más ciertos que los mismos profetas, a quienes fueron hechas las primeras revelaciones y cuya certidumbre era, por lo tanto, tan sólo moral como hemos demostrado en nuestro capítulo II. Se engañan, pues, los que quieren establecer la autoridad de la Escritura sobre demostraciones matemáticas, porque la autoridad de la Biblia depende de la de los profetas, y no podría, consiguientemente, demostrársela con argumentos más sólidos que aquellos de que los profetas se servían para persuadir a su pueblo, y nosotros mismos no podríamos asentar nuestra certidumbre sobre otra base que aquella sobre la cual los profetas hacían descansar su certidumbre y autoridad. Hemos demostrado, en efecto, que la certidumbre de los profetas consiste en tres cosas, a saber: 1ª Una viva y clara imaginación. 2ª Los signos. 3ª y más importante un alma inclinada al bien y a la justicia; careciendo de otras razones para apoyar su propia creencia, no podían emplearlas para demostrar su autoridad al pueblo, a quien hablaban entonces de viva voz y a nosotros a quienes hablan por escrito. En cuanto a este primer hecho, a saber, que los hechos imaginaban muy vivamente las cosas, sólo ellos podrían hacerlo constar; de modo que toda nuestra certidumbre sobre la revelación no puede ni debe ser fundada sino sobre estas dos circunstancias: los signos y la doctrina. Esto es lo que Moisés enseña expresamente, porque en el *Deuteronomio*, cap. XXVIII, manda que el pueblo obedezca al profeta que ha hecho aparecer un verdadero signo en el nombre de Dios; y a

aquellos que han hecho falsas predicciones, aun cuando hubiesen sido hechas en el nombre de Dios, quiere que les castiguen con la muerte, así como también al seductor que haya pretendido separar al pueblo del camino de la verdadera religión (*Deuteronomio*, cap. XIII); de donde resulta que el verdadero profeta se distingue de los falsos, a la vez por la doctrina y por los milagros. Este es, en efecto, para Moisés, el verdadero profeta a quien puede creerse sin temor de ser engañado. En cuanto a los que hacen falsas predicciones, aunque hayan sido hechas en nombre de Dios, o han predicado los falsos dioses, aun cuando hayan realizado verdaderos milagros Moisés declara que son falsos profetas y merecedores de la muerte. Así, pues, la única razón que nos obliga a creer la Escritura, es decir a los profetas es la confirmación de sus doctrinas por signos exteriores. En efecto, viendo recomendar a los profetas sobre todo la caridad y la justicia, y no atender a otro objeto, concluimos que no ha sido un sentimiento caprichoso sino sincero, el que les indujo a enseñar que la obediencia y la fe hacen a los hombres felices; y como quiera que han confirmado esta doctrina por siglos exteriores, inferimos que no han predicado temerariamente y que no deliraron en sus profecías, y lo que nos confirma aún más en esta opinión es ver que no enseñaron máxima moral alguna que no esté en perfecto acuerdo con la razón, porque no es un efecto casual que la palabra de Dios, en los profetas, concuerde perfectamente con esta misma palabra que se hace oír en nosotros mismos. Sostengo que estas verdades podemos deducirlas con tanta certidumbre de la Biblia como los judíos de boca de los profetas, porque hemos demostrado al final del capítulo XII, que bajo el punto de vista de la doctrina y de los principales relatos históricos, la Escritura ha llegado sin alteración a nuestras manos. Así, aunque el fundamento de toda la teología no puede ser establecido por razones matemáticas, puede, no obstante, aceptarse por un claro entendimiento, porque lo que ha sido confirmado por el testimonio de tantos profetas, lo que es un manantial de consuelo para los pobres de espíritu, lo que proporciona tantas ventajas al Estado, lo que podemos creer sin riesgo ni peligro, no podría rechazarse sin cometer una incalificable locura con el único pretexto de no poder demostrarse matemáticamente. Del mismo modo que si para arreglar prudentemente nuestra vida no admitiésemos como verdaderas sino las proposiciones en que no cupiese duda, como si la mayor parte de las acciones no fuesen muy inciertas y casuales. Reconozco, es cierto, que los que piensan que la filosofía y la teología son antitéticas, y que por esta razón una de las dos debe excluirse y ser renunciada, tienen razón en buscar a la teología fundamentos sólidos y pretender demostrarla matemáticamente, porque, ¿quién sería capaz, no siendo desesperado o loco, de dar un adiós temerario a la razón de menospreciar las artes y las ciencias y de negar la certidumbre racional? Pero podemos, sin embargo, excusarles ya que para combatir a la razón la llaman en su auxilio y

pretenden, por razones ciertas, culparla de incierta. Hay más: en tanto que intentan, por demostraciones matemáticas, dar esplendor a la verdad y autoridad de la teología, arruinando la autoridad racional, no hacen sino poner a la teología al servicio de la razón y someterla plenamente a su yugo; de suerte, que toda su autoridad desaparece, quedando sólo iluminada por el reflejo de los vivos destellos de la luz natural. Si, por el contrario, se envanecen de tener en sí mismos el Espíritu Santo y de no usar de la razón sino para convencer a los infieles, no debe prestarse crédito a sus palabras, porque desde ahora podemos demostrar fácilmente que es por pura pasión y vanagloria por lo que usan tal lenguaje. ¿No resulta, en efecto, evidentemente del precedente capítulo, que el Espíritu Santo no da su testimonio sino a las buenas obras que Pablo llama por esta razón en su *Epístola a los gálatas* (cap. V) frutos del Espíritu Santo, y esto mismo es otra cosa que esta paz perfecta que nace en el alma a continuación de las buenas obras?

Por lo que se refiere a la verdad y certidumbre de las cosas puramente especulativas, ningún espíritu fuera de la razón puede dar testimonio, porque, como hemos dicho, ella sola se ha reservado el dominio de la verdad. Si pretenden pues, tener otro espíritu para instruirle de la verdad, es esta de su parte una presunción temeraria; usando este lenguaje no consultan sino sus prejuicios y pasiones, o en el temor de ser derrotados por los filósofos y expuestos a la vergüenza pública, se parapetan tras las cosas santas. ¡Vano recurso! Porque, ¿en dónde hallar un ángel tutelar después de haber ultrajado la majestad de la razón? Pero no les atormentaré más. Pienso haber satisfecho el interés de mi causa, pues que he hecho ver por qué razón deben separarse la teología y la filosofía, en qué consisten principalmente y por qué lejos de depender una de otra son soberanas cada cual en su esfera, puesto que, por último, he demostrado, al presentarse ocasión propicia los absurdos, inconvenientes y males que resultan de que los hombres confundan estas dos soberanías, no separando y confundiendo una con otra. Pero antes de ir más lejos quiero hacer aquí notar expresamente (aunque realmente lo he hecho ya) la utilidad y necesidad de la Sagrada Escritura o de la revelación, que estimo muy grandes. Porque puesto que no podemos por el solo auxilio de la luz natural comprender que la sola obediencia sea el camino de la salvación, puesto que la revelación sólo nos enseña que esto tiene lugar por una gracia de Dios particularísima que la razón no puede comprender, se sigue, que la Escritura ha proporcionado un gran consuelo a los mortales. Todos los hombres, en efecto, pueden obedecer, pero hay bien pocos que adquieran la virtud no siguiendo los consejos de la razón, a tal extremo que, sin el testimonio de la Escritura, dudaríamos de la salvación del género humano.

CAPÍTULO XVI

EL FUNDAMENTO DEL ESTADO.—DEL DERECHO NATURAL Y CIVIL DEL INDIVIDUO Y DEL DERECHO DEL SOBERANO

Hemos cuidado hasta aquí de separar la filosofía de la teología, y de demostrar la libertad en que a cada cual deja esta última. Es, pues, tiempo de indagar hasta dónde se extiende en un Estado bien regido esta libertad de pensar y de decir lo que se piensa. Para examinar esta cuestión con método, buscaremos los fundamentos del Estado; pero examinaremos antes el derecho natural de cada uno sin ocuparnos aún del Estado ni de la religión.

Por derecho natural[1] e institución de la naturaleza no entendemos otra cosa que las leyes de la naturaleza individual, según las cuales concebimos a cada individuo determinado naturalmente a existir y a obrar de un modo dado. Así, por ejemplo, los peces, están hechos naturalmente para nadar; de entre ellos, los mayores, están dispuestos para comerse a los más pequeños y, consiguientemente, en virtud del derecho natural, todos los peces gozan del agua, y los grandes devoran a los menores. La naturaleza, considerada bajo un aspecto general, tiene un derecho soberano sobre todo lo que está bajo su dominio, es decir, que el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde llega su poder. El poder de la naturaleza es, en efecto, el poder mismo de Dios que ejerce un derecho soberano sobre todas las cosas, pero como el poder universal de toda la naturaleza no es sino el poder de todos los individuos reunidos, resulta de aquí, que cada individuo tiene un cierto derecho sobre todo lo que puede abrazar, o en otros términos, que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder. Y como es una ley general de la naturaleza que cada cosa se esfuerce por mantenerse en su estado, sin tener en cuenta más que a sí misma, y no teniendo en cuenta sino su propia conservación, se sigue que cada individuo tiene el derecho absoluto de conservarse, esto es, de vivir y obrar según es determinado por su naturaleza. Y en este punto no reconocemos diferencia alguna entre los hombres y los demás individuos de la naturaleza, ni entre los hombres dotados de razón y los que de ella están privados, ni entre los monomaniacos y locos y los hombres sensatos. Porque todo lo que hace una en virtud de las leyes naturales, lo hace de un modo inconsciente, puesto que obra como es llevado a obrar por su naturaleza y no de otro modo. Por esto, en tanto que los hombres no se ven forzados a vivir sino

bajo el imperio de la naturaleza, mientras no conocen la razón o no han contraído el hábito de la virtud, en tanto que viven según las solas leyes naturales, tienen el mismo derecho que el que arregla su vida en virtud de las leyes de la razón; en otros términos, así como el varón prudente y sabio tiene el derecho absoluto de hacer todo lo que la razón le dicta, o el derecho de vivir, según las leyes racionales, así el ignorante o el insensato tiene el derecho de hacer todo lo que le exige su apetito[2] o el derecho de vivir sin más norma que las leyes de su apetito. Esto es lo que resulta de la enseñanza de Pablo, que no reconoce pecado alguno anterior a la ley, es decir, en el tiempo en que los hombres viven sólo bajo el imperio de la naturaleza (*Romanos*, capítulo VII).

Así, no es la sana razón quien determina para cada uno el derecho natural, sino la extensión de su poder y la fuerza de sus apetitos, o mejor, de sus necesidades. Todos los hombres, en efecto, no están determinados por la naturaleza a obrar según las leyes de la razón; todos, por el contrario, nacen en la ignorancia completa de todas las cosas, y por buena educación que reciban, pasan gran parte de su vida antes de poder conocer la verdadera manera de vivir y de adquirir el hábito de la virtud. Están, no obstante, obligados a vivir y conservarse en cuanto de ellos depende, y esto, conformándose a los solos instintos del apetito, puesto que la naturaleza no les ha dado guía de otra especie y les ha negado el medio de vivir, conforme a la sana razón, y consiguientemente, no están más obligados a vivir según las leyes del recto espíritu, que un gato a vivir según las leyes de toda la raza felina. Así, cualquiera que esté obligado a vivir bajo el único imperio de la naturaleza, tiene el derecho de realizar lo que juzga útil, ora sea llevado a la satisfacción de este deseo por la sana razón, ora por la violencia de sus pasiones. Tiene el derecho de apropiarse, por todos los medios, sea por fuerza, sea por astucia, sea por súplicas, o por todos los demás que juzgue más fáciles, lo necesario para la satisfacción de sus deseos, y a tener por enemigo a aquel que se lo estorbe.

Se sigue de todo esto que el derecho de la naturaleza, bajo el cual nacen todos los hombres, y bajo el cual vive la inmensa mayoría, no les impide sino lo que cada cual no desee o escape a sus medios de acción, no les prohíbe ni la cólera ni la astucia, ni la violencia, ni nada de aquello que su apetito natural les aconseje. Y esto no debe sorprender, porque la naturaleza no se encierra en los límites de la razón humana, que sólo atiende al verdadero interés y a la conservación de los hombres, sino que está subordinada a un sin fin de leyes que abarcan el orden eternal de todo el mundo, del que el hombre es una pequeña parte. Sólo por la necesidad de la naturaleza son determinados los individuos de un cierto modo a la acción y a la existencia. Todo, pues, lo que nos parece, en la naturaleza, ridículo, absurdo o malo, procede de que desconocemos en parte las cosas, e ignoramos en su mayor parte el orden y enlace de la naturaleza entera. Quisiéramos hacer reflejar sus leyes por las de nuestra razón, y por lo tanto, lo

que ésta nos dice ser un mal, no lo es por respecto a las leyes de la naturaleza universal, sino solamente en relación a las leyes de nuestra naturaleza propia.

Nadie puede, no obstante, dudar que sea en extremo útil a los hombres vivir según las leyes y las prescripciones de la razón, las cuales, como ya hemos dicho, no tienen otro objeto que la verdadera utilidad de los hombres. Por otra parte, todo el mundo desea vivir en seguridad y al abrigo de la maldad lo más posible: ahora bien, esta situación es imposible mientras cada cual pueda hacer el bien o el mal a su antojo, porque entonces todos viven con ansiedad en el seno de las enemistades, de la envidia, de la cólera y demás furores semejantes, y malgasta sus esfuerzos en parar sus golpes.

Si tenemos, además, presente que los hombres privados del mutuo auxilio y del cultivo de la razón arrastran necesariamente una vida miserable, como lo hemos demostrado en el capítulo V, veremos claramente que para gozar de una vida dichosa y llena de tranquilidad los hombres han debido entenderse mutuamente y hacer por ejercitar comunalmente este derecho sobre todas las cosas que cada uno recibió de la naturaleza: han debido renunciar a seguir la violencia de sus apetitos individuales, y someterse a la voluntad y al poder de todos los hombres reunidos. Vanamente hubieran ensayado este nuevo género de vida a estar obstinados en seguir los solos impulsos de sus apetitos distintos en cada uno. Debieron, pues, convenir en seguir los consejos de la razón, a lo cual nadie osa resistir abiertamente, por no parecer insensato; en domar el apetito en cuanto pudiera aconsejar alguna cosa funesta al prójimo; en no hacer a nadie lo que no querían que se les hiciera, y en defender los derechos de los demás como los suyos. Pero ¿cómo debía realizarse este pacto para ser firme y valedero? Este es el punto que hace falta esclarecer. Es una ley universal de la naturaleza humana no descuidar lo que juzga un bien, sino por la esperanza de un bien mayor o por el temor de un mal mayor a la privación del bien descuidado, y también no sufrir un mal sino para evitar otro mayor, o por la esperanza de un bien superior a la privación del mal temido; en otros términos, entre dos bienes, escogemos el que nos parece mayor; y entre dos males, el que nos parece más llevadero. Digo *que nos parece*, porque no es de necesidad que la cosa sea tal como la juzgamos. Ahora bien, está esta ley tan profundamente grabada en la naturaleza humana, que debe ser colocada en el número de las verdades eternas que nadie puede ignorar. Pero resulta necesariamente de esta ley, que nadie prometerá sinceramente renunciar al derecho natural que tiene sobre todas las cosas, sin ser determinado por el miedo de un mayor mal o la esperanza de un mayor bien. Para comprender mejor esta verdad, supongamos que un ladrón me obliga a prometer que le daré mis bienes cuando él quiera; no estando determinado el

grado de mi derecho natural sino por la medida de mi fuerza personal, si puedo escapar por medio de la astucia de este ladrón, prometiéndole todo cuanto quiera, me es permitido, en virtud del derecho natural, el consentir fraudulentamente a toda clase de pactos; o bien, supongamos que he prometido de buena fe a alguno no gustar durante veinte días ningún alimento, y después veo que he hecho una estúpida promesa y que no puedo, sin grave perjuicio, ser fiel a ella; una vez que según el derecho natural, de dos males debo escoger el menor, tengo el derecho incontestable de desentenderme de mi palabra y considerarla como si no hubiese sido dada. Digo que esto me es permitido en virtud de mi derecho natural, ya obre según una razón verdadera y cierta, ya según una opinión más o menos fundada, porque de un modo u otro me acarreo un gran mal y debo, por ser una ley de la naturaleza, intentar huir de él de cualquier modo. De donde concluimos que ningún pacto tiene valor sino en razón de su utilidad; si la utilidad desaparece, el pacto se disipa con ella y pierde su autoridad por completo. Es, pues, una locura pretender encadenar siempre a alguno a su palabra, a menos que se haga de tal suerte, que la ruptura del pacto entrañe para el violador de su promesa, más daño que provecho. Esto es lo que debe suceder particularmente en la formación de un Estado. Si todos los hombres pudiesen fácilmente dejarse llevar de la razón y reconocer cuánto importaría la elección de tal guía a la utilidad e interés del Estado, no solamente todos mirarían con horror la falta de cumplimiento de las promesas, sino que, animados del deseo sincero de realizar este gran fin, a saber, la conservación de la república, serían fieles a sus palabras y guardarían sobre todas las cosas la buena fe. Pero en tanto que lejos de dejarse guiar los hombres por la razón sean esclavos de sus pasiones, y la avaricia, la envidia, la cólera, etc., ocupen el espíritu de tal manera que no dejen en él sitio a la razón, mientras se os prometa con todas las pruebas mayores de sinceridad y luego las palabras puedan o no cumplirse, haréis mal en dispensar a estas palabras una confianza ciega, puesto que en virtud del derecho natural cada cual puede astutamente despreciar sus promesas, sea por la esperanza de un gran bien o por el temor de un mayor mal. Pero puesto que hemos ya hecho ver que el derecho natural no se determina más que por el poder de cada uno, se sigue que cuanto se cede a otro de poder, voluntaria o forzosamente, se cede del propio derecho; y por consiguiente, que tiene un soberano derecho sobre todos quien les puede compeler, por la fuerza y retenerles por el temor del último suplicio tan universalmente aplicado; conservará este derecho mientras tenga poder bastante para hacer ejecutar su voluntad; de otro modo su autoridad será precaria, y aquel que sea más fuerte que su soberano no será obligado a prestarle obediencia.

Ved, pues, de qué modo puede establecerse una sociedad y mantenerse la inviolabilidad del pacto común sin lesionar el derecho natural. De este modo, cada individuo transfiere su poder a la sociedad, la cual, por esto mismo, tendrá sobre todas las cosas el derecho absoluto de la naturaleza, es decir, la soberanía; de suerte que cada uno estará obligado a obedecerla ya de un modo libre, ya por el temor del suplicio. La sociedad en que domina este derecho se llama democracia, la cual puede definirse: "asamblea general que posee comunalmente su derecho soberano sobre todo lo que cae en la esfera de su poder". Se sigue que el soberano no está limitado por ley alguna, y que todos están obligados a obedecerle, porque esto es lo que todos han debido establecer de acuerdo, tácita o expresamente cuando le han transferido el poder de defenderse, es decir, todo su derecho. Porque si hubiesen querido reservarse algún otro, hubieran debido tomar sus precauciones de defensa y garantía, pero como no lo han hecho, ni hubieran podido hacerlo sin dividir el Estado y, consiguientemente, sin arruinarle, están sometidos absolutamente a la voluntad del soberano; y a menos de ser enemigos del Estado y de obrar contra la razón que nos lleva a defenderle con todas nuestras fuerzas, estamos obligados a cumplir todas las leyes, aun las más absurdas, porque la razón nos prescribe escoger el menor entre dos males. Agréguese a esto que, de obrar de otro modo, cada uno no estaría menos expuesto a ser arbitrariamente sometido al poder de otro, porque, así como lo hemos demostrado, este derecho de mandar lo que se quiere no pertenece a los soberanos sino porque tienen un absoluto poder, perdido el cual se pierde el de mandar cayendo en manos de aquellos que hayan podido conservarle. Por esto, rara vez se ve dictar a los soberanos órdenes absurdas, porque les importa sobre todo, para conservar el poder, velar por el bien público, y no dejarse llevar en sus decretos sino de la razón. Jamás, dice Séneca, duraron los poderes violentos. Téngase además presente que en la democracia, las leyes absurdas son menos sensibles que bajo las demás formas de gobierno, por ser punto menos que imposible que la mayoría de una asamblea sancione un absurdo y, por otra parte, el fundamento y el objeto de este gobierno son, como lo hemos demostrado, contener los desarreglos del apetito y mantener a los hombres, en cuanto sea posible, dentro de los límites de la razón, a fin de que vivan juntos en la paz y concordia; y si este fundamento se olvida, el edificio entero no puede menos de derrumbarse. Así, pues, el cuidado de velar por los intereses públicos corresponde al soberano, y a los súbditos la obediencia. Pero acaso se pensará que pretendemos por este medio convertir a los súbditos en esclavos, por la creencia de que lo es quien obedece, y de que sólo es libre quien vive con arreglo a su capricho; pero esclavo realmente es quien está sujeto a sus pasiones y es incapaz de ver y hacer lo que le es útil, y libre es aquel cuya alma es sana y cuya razón le sirve de guía. Sin duda la acción que resulta de un orden, es decir, la obediencia, quita

en cierto modo la libertad, pero no da por esto en resultado la esclavitud que está en la manera de obrar. Si no es este el interés del súbdito, sino el del señor, que es el fin de la acción, el súbdito es esclavo e inútil a sí mismo; pero en una república, y en general, en un Estado donde la suprema ley es el bienestar del pueblo y no el del individuo que manda, aquel que obedece en todo al soberano poder, no debe considerarse como un esclavo inútil a sí mismo, sino como súbdito. Así, la república más libre es aquella cuyas leyes se fundan en la sana razón, porque cada cual puede leer en ella ser libre, es decir, seguir en su conducta las leyes de la equidad. Los niños, aunque están obligados a obedecer todas las órdenes de sus padres, no son tenidos por esclavos, porque todas van encaminadas a su mayor bien y provecho. Establecemos, pues, una gran diferencia entre el esclavo, el hijo y el súbdito, la cual puede expresarse así: esclavo es quien obedece órdenes dictadas en provecho de quien las da, el hijo obra en su provecho al cumplir los mandatos paternales y, por último, el súbdito cumple, por orden de su soberano, lo que es útil a la comunidad, y por tanto, a sí mismo. Pienso haber demostrado con bastante claridad en qué consisten los fundamentos de la democracia. He preferido tratar de esta forma de gobierno por parecerme la más natural y la más propia a la libertad que la naturaleza da a todos los hombres, porque en este Estado nadie transfiere a otro su derecho natural, sino que le cede en favor de la mayoría de la sociedad entera de que es una parte. Por este medio todos vienen a ser iguales como antes en el estado natural. No he querido además hablar especialmente sino de esta forma de gobierno, por entrar esto en el propósito que tenía de tratar de las ventajas de la libertad en una república. No hablaré, pues, de los fundamentos de los demás Estados. No es necesario, para conocer su derecho, hacer constar su origen, el cual, por otra parte, resulta claramente de todo lo que hemos explicado, porque, el poder resida en una sola persona, que resida en muchas, o en todas, tiene el soberano el de mandar lo que juzgue conveniente; y aquel que transfiere a otro, voluntariamente o no, el derecho de defenderse, renuncia de hecho a su derecho natural y se ha ligado, por consecuencia, a una obediencia absoluta e ilimitada para con su soberano, obediencia que subsistirá mientras subsista en aquél el poder. Creo superfluo insistir acerca de esta materia.

Después de haber estudiado los fundamentos y el derecho del Estado, fácil será determinar lo que son en el orden civil el derecho civil privado, la justicia y la injusticia; y luego, en el orden político, lo que es un aliado, un enemigo, y por último, un reo de lesa majestad.[3] Por *derecho civil privado*, entendemos la libertad que cada uno tiene de conservarse en su estado, libertad determinada por los edictos del soberano y garantizada a la vez por su autoridad, porque cuando hemos transferido a otro el derecho que poseíamos de vivir a nuestro arbitrio, o en otros términos, cuando hemos abdicado en otro la liber-

tad y el poder de defendernos, dependemos exclusivamente de su voluntad, y no tenemos más que su fuerza para protegernos. Hay *vejación* cuando un ciudadano o súbdito se ve obligado a sufrir un daño por parte de otro, en menosprecio del derecho civil o del mandato del soberano. Puede sólo concebirse en el orden civil, pero no puede provenir del soberano, que tiene derecho a hacer, respecto a sus súbditos, lo que crea más conveniente. La *justicia* es la firme resolución de dar a cada uno lo que le es dado, según el derecho civil. La injusticia, por el contrario, consiste en quitar a alguno, bajo pretexto del derecho, lo que debe dársele según una interpretación legítima de las leyes. Suelen también darse a la justicia e injusticia los nombres de equidad e iniquidad, porque los jueces no deben tener para nada presente el nombre de las personas, sino considerarlas de un modo igual y defender igualmente sus derechos sin envidiar al rico ni menospreciar al pobre. Los *aliados* son hombres de ciudades diferentes que, para evitar los daños y eventualidades de la guerra, o por cualquiera otra razón de interés conviene en no molestarse y, por el contrario, socorrerse en caso de necesidad, entendiéndose que cada uno conserva sus derechos y autoridad respectivas. Este contrato será válido en tanto subsista aquello que ha ido su fundamento, a saber, un motivo de peligro o mutuo interés, porque nadie puede ser obligado a una convención sino con la esperanza de un bien o el temor de un mal: sin este fundamento la alianza quedará sin base. Esto es lo que la experiencia enseña, porque si Estados diferentes se juran una asistencia mutua. no por eso dejan de esforzarse por conservar sus límites ni tienen en sus palabras confianza, sino en tanto están bien convencidos del interés que la alianza ofrece a ambas partes; de otro modo creen ser engañados, y no sin razón. En efecto: ¿Es posible sin cometer una insensatez y sin desconocer el derecho de la soberanía fiarse en las promesas y palabras de aquel que tiene el derecho de hacerlo todo, y el interés de cuyo imperio es la ley suprema? Pero dejemos estas consideraciones y consultemos la religión y la piedad: ellas nos dirán que aquel que es depositario del poder no puede sin crimen guardar sus promesas si su cumplimiento ha de ocasionar la ruina del Estado; de otro modo, viola su primer deber y sus más sagrados sentimientos, haciendo traición a la fe de sus súbditos. *Enemigo* es aquel que vive fuera del Estado y no reconoce su autoridad ni como súbdito ni como aliado; así el Estado tiene el derecho de obligarle por todos los medios a someterse o a contraer alianza. Por último, el crimen de *lesa majestad* sólo puede tener lugar entre los súbditos quienes, por un pacto tácito o expreso han transferido todos sus derechos al Estado Se dice que un súbdito ha cometido este crimen cuando ha intentado, por una razón cualquiera, apropiarse el derecho absoluto del soberano o hacerle pasar a otras manos. Digo *ha intentado*, porque si no se castigase el delito sino después de su comisión, se llegaría aquí siempre demasiado tarde, y cuando la autoridad soberana hubiese sido usurpada o hubiera pasado

a otras manos. Digo después: *aquel que por una razón cualquiera ha intentado apropiarse el derecho absoluto del soberano,* porque no encuentro distinta su acción cuando produce al Estado una gran ventaja de cuando se acarrea un gran daño, porque de todos modos el criminal atenta a la majestad del soberano y debe ser condenado. Esto es lo que todo el mundo reconoce por justo y excelente en la guerra: por ejemplo, si un soldado deja su puesto y contraviniendo las órdenes de su general ataca al enemigo, merece la muerte, aunque lo ha hecho con laudable intención, por faltar a la disciplina. Acaso se dirá que no es tan clara esta obediencia en todos los súbditos y, sin embargo, hay paridad entre este caso y el anterior. Porque puesto que la república debe conservarse y dirigirse por la sola autoridad del soberano, y se ha convenido absolutamente en que a él solo pertenece este derecho, si alguno intentase *motu proprio,* y a despecho de los jefes del Estado, emprender un asunto que respectase a los intereses de la sociedad, el Estado debería castigarle, no por los perjuicios que a la sociedad pudiese ocasionar, sino porque desobedeciendo al soberano, había cometido un delito de lesa majestad.

Réstanos, para arrojar todo escrúpulo, examinar si lo antes afirmado, esto es, que cualquier hombre que no ejercite la razón puede vivir, en virtud del derecho natural, sin más norma que sus apetitos, no repugna visiblemente al derecho divino revelado. Porque estando todos los hombres indistintamente en el pleno uso de su razón, o no obligados igualmente, en virtud del precepto divino, a amar al prójimo como a sí mismos, parece que no pueden sin grave injusticia hacer daño a otro y vivir según las solas leyes de su capricho. Pero fácil nos será contestar a esta objeción, si tenemos en cuenta el estado natural, que tiene sobre la religión prioridad de naturaleza y de tiempo. Porque la naturaleza no ha enseñado a hombre alguno que debe a Dios obediencia; nadie puede llegar a esta idea por la razón sino por una revelación confirmada por signos exteriores. Así, antes de la revelación ningún hombre está obligado a obedecer el derecho divino que desconoce completamente. No debe confundirse en modo alguno el estado natural con el religioso: el primero debe concebirse sin religión o sin ley y, consiguientemente, sin pecado y sin injusticia, como lo hemos hecho ver confirmando nuestra doctrina con la autoridad de Pablo. No es solamente de nuestra primitiva ignorancia de donde deducimos que el estado natural ha precedido al derecho divino revelado, sino también de la consideración del estado de libertad en que nacen todos los hombres. En efecto: si los hombres estuviesen naturalmente obligados a obedecer el derecho divino, o si el derecho divino fuese un derecho natural, hubiese sido superflua la alianza hecha por Dios con los hombres, y el ligarles con un pacto y un juramento.

Debe, pues, admitirse en absoluto que el derecho divino comienza en el momento en que los hombres prometieron obedecer a Dios en todas las cosas, y se obligaron a ello por un pacto expreso renunciando

su libertad natural y transfiriendo su derecho a Dios, poco más o menos que lo sucedido en el Estado civil: pero este es un punto que espero tratar con más amplitud.

Preveo aquí una objeción: se me dirá que los soberanos y los súbditos están igualmente obligados por este derecho divino, y sin embargo, hemos dicho que los soberanos sostienen el derecho natural y que tienen, por tanto, el derecho de obrar a su arbitrio. Para desvanecer esta dificultad, que nace menos del estado de la naturaleza que del derecho natural, respondo que cada uno, en el estado natural, está obligado a obedecer al derecho revelado, del mismo modo que a vivir según los preceptos de la sana razón, porque esto es más útil y necesario a la salvación; y de otro modo se correrían mil riesgos y peligros. Se podría entonces vivir sin consultar más que el propio capricho, sin someterse a la voluntad de otro, sin reconocer a mortal alguno por juez a quien someterse por derecho de religión. Y este es, a mi juicio, el derecho de que disfruta el soberano; que puede, es cierto, consultar a los hombres, pero que no está obligado a reconocer otro árbitro de derecho que el profeta enviado expresamente por Dios, demostrando su misión por signos indubitables. En esta circunstancia, no es un hombre, sino Dios mismo quien le obliga a reconocerle por árbitro y si rehusa obedecer a Dios y reconocer el derecho revelado, queda expuesto a grandes riesgos y peligros, sin que a ello se oponga derecho alguno natural o civil. El derecho civil, en efecto, no depende sino del mandato del soberano, pero el derecho natural depende de las leyes de la naturaleza, las cuales, lejos de limitarse a la religión, que se propone la utilidad del género humano, abrazan el orden de la naturaleza entera, es decir, se fijan por un decreto eterno de Dios, que nos es desconocido. Esto es lo que parece no han visto muy claro los que juzgan que el hombre puede pecar contra la voluntad divina revelada, pero no contra el decreto eterno, por el cual ha predominado todas las cosas. Si se nos preguntase ahora qué debería hacerse en el caso en que el soberano nos diese un mandamiento contrario a la religión y a la obediencia que hemos prometido a Dios, ¿qué responderíamos? ¿Debe obedecerse la voluntad de Dios o la de los hombres? Abrigamos el propósito de profundizar más adelante esta materia; me limitaré a contestar aquí en pocas palabras, que debemos ante todo obedecer a Dios cuando tenemos una revelación cierta e indudable de su voluntad. Pero como quiera que en punto a la religión los hombres caen ordinariamente en grandes errores, y según la diversidad de su carácter imaginan sinnúmero de quimeras, es muy cierto que si nadie estuviese obligado a obedecer al soberano en lo que cree perteneciente a la religión, resultaría que el derecho público dependería del modo de ser y de la fantasía de cada uno. Nadie, en efecto, estaría obligado a someterse a un derecho que juzgase establecido contra su fe y su superstición, y cada cual tomaría esto por pretexto para cometer toda clase de abusos. Ahora bien; debiendo tal licencia amenazar gravemente al derecho público, se sigue que el so-

berano, a quien corresponde tanto en nombre del derecho divino como en el del derecho natural, conservar y proteger los derechos del Estado, tiene también el derecho absoluto de estatuir en materia de religión todo cuanto juzgue conveniente, y todo el mundo está obligado a obe- r sus órdenes y decretos en virtud de la fe que ha jurado, y a la cual Dios le prescribe estar fiel, de un modo inviolable. Ahora bien; si los que tienen en sus manos el soberano poder son paganos, aunque no deba celebrarse con ellos contrato alguno y aunque deban sufrirse los mayores males antes que dejar en sus manos el propio derecho natural, si este contrato se ha celebrado y el derecho natural se ha transferido, se está obligado a obedecerle y cumplir la palabra empeñada. Hay casos, además, en que Dios, por revelaciones ciertas, promete un socorro particular contra el tirano, y le dispensa expresamente la obediencia. Así vemos que entre tantos judíos como había en Babilonia, sólo tres jóvenes, sin dudar de la asistencia de Dios, rehusaron obedecer a Nabucodonosor; pero todos los demás, excepto Daniel, que el rey mismo había adorado, fueron legítimamente obligados a la obediencia y acaso algunos se dijeron que se sometían al rey en virtud de un mandato divino, y que éste había conservado en nombre de Dios el soberano poder. Eleazar, por el contrario, en tanto que su patria pudo sostenerse, por triste que fuera el estado a que estaba reducida, quiso dar a sus compatriotas un modelo de firmeza, a fin de que con su ejemplo sufriesen todo con valor antes de dejar pasar su derecho y su poder a manos de los griegos, y soportasen todos los tormentos antes de jurar obediencia a los paganos.

Los principios que acabamos de establecer están confirmados por la experiencia de todos los días. Así, los príncipes cristianos no vacilan, en el interés de la seguridad personal, en hacer alianza con los turcos y paganos. Ordenan a sus súbditos que quieren habitar en estos pueblos, no usar de más libertad que la que les dan los tratados. Citaré, por ejemplo, al tratado de los holandeses con los japoneses, de que me he ocupado en otra parte.

CAPÍTULO XVII

DE CÓMO NO ES NECESARIO, NI AUN POSIBLE, CEDER TODOS LOS DERECHOS AL SOBERANO.—DE LA REPÚBLICA DE LOS HEBREOS: LO QUE FUE EN VIDA DE MOISÉS: LO QUE FUE DESPUÉS DE SU MUERTE Y ANTES DE LA ELECCIÓN DE LOS REYES.—DE SU EXCELENCIA—POR ÚLTIMO, DE LAS CAUSAS QUE PUDIERON PRODUCIR LA RUINA DE ESTA DIVINA REPÚBLICA Y LIBERTARLA, DURANTE SU EXISTENCIA, DE PERPETUAS Y CONTINUAS SEDICIONES

La doctrina que acaba de ser expuesta en el precedente capítulo acerca del derecho absoluto del soberano y de la renuncia del derecho propio natural de cada ciudadano, por más que esté de acuerdo sensiblemente con la práctica, está condenada a permanecer eternamente, en muchos de sus puntos, en el estado de pura especulación. ¿Quién podrá, en efecto, despojarse en provecho de otro del poder que le ha sido otorgado y, por consecuencia, de los derechos que le corresponden, sin dejar de ser hombre? ¿En dónde reside el soberano poder que dispone de todo a su antojo?[1] Inútilmente se mandaría a un súbdito odiar a su bienhechor, amar a sus enemigos, ser insensible a las injurias, no desear la tranquilidad del alma, cosas todas que resultan invariablemente de las leyes de la naturaleza humana. La experiencia demuestra claramente esto mismo. Jamás los hombres han abdicado sus derecho ni de tal suerte han renunciado a su poder personal que hayan dejado de ser objeto de temor para aquellos mismos a quienes han transferido sus derechos y poder; el gobierno tiene siempre tantos peligros que temer de parte de los ciudadanos, como de los extranjeros y enemigos. Por lo demás, si los hombres pudiesen perder sus derechos naturales hasta el punto de encontrarse en una impotencia absoluta para oponerse a la voluntad del soberano, ¿no sería lícito al Gobierno oprimir impunemente y agobiar con sus violencias a los indefensos súbditos? Pero este es un derecho que nadie ha soñado en concederle. Así, pues, preciso es convenir en que cada uno se reserva pleno poder en determinadas cosas que escapan a las decisiones del gobierno, no dependiendo sino de la propia voluntad del ciudadano. De todos modos, para comprender de un modo exacto la extensión de los derechos y poderes del gobierno, debe notarse que no sólo consiste éste en compeler a obrar a los hombres por el temor,

sino también en la obediencia de los súbditos, cualesquiera que sean los motivos. Porque la esencia de un súbdito no es obedecer por esta o aquella razón, sino obedecer; sea por temor al castigo, por esperanza de algún bien, por amor a la patria o por cualquiera otra pasión siempre obra libremente y, no obstante, siempre obedece a las órdenes del soberano poder. De que un hombre se aconseje de sí mismo para obrar, no debe concluirse que obra a su capricho y no al del gobierno. En efecto, una vez que el hombre, obre por amor o por temor de un mal futuro, toma siempre consejo de sí mismo, debe afirmarse, o que no existe gobierno sin derecho sobre sus súbditos, o bien que este derecho se extiende necesariamente a todos los motivos que pueden determinar a la obediencia y, por lo tanto, todos los actos de los súbditos conformes con los decretos del soberano, ya sean dictados por el amor o por el miedo, o lo que es más frecuente, por la esperanza y el temor a la vez, o por el respeto, sentimiento mezclado de terror y admiración, o, en fin, por cualquier otro motivo, deben considerarse como pruebas de sumisión al gobierno y no como puros caprichos del individuo. Lo que pone aún más en claro este principio, es que la obediencia no concierne tanto a la acción exterior como a la acción interior del alma, esto es porque aquélla está sometida a ésta y por consiguiente se ejerce por el soberano imperio que reina en el alma de sus súbditos. Si el soberano imperio pertenece a los que inspiran más temor, éstos son llamados tiranos y son un objeto de terror para sus vasallos. De modo que, aunque no se manda al espíritu como a la lengua, los espíritus dependen en cierto modo del soberano que, de mil maneras, puede hacer de suerte que la mayor parte de los hombres crean, duden, amen, odien y teman a su antojo. Así, aunque el soberano no puede ordenar estos estados del espíritu, sin embargo se producen, como lo atestigua la experiencia, por el impulso del poder; y en verdad, no repugna a la inteligencia concebir a los hombres recibiendo del gobierno sus creencias, sus amistades, y en general todas las pasiones que les agitan.

Sin embargo, aunque concebimos de este modo al gobierno, disponiendo de un tan grande poder, nunca podrá ser bastante fuerte para extenderse sobre todas las cosas, según hemos demostrado, y juzgo que con suficiente claridad. Ahora, cuál debe ser la constitución de un gobierno que quiera obtener seguridad y duración, ya he indicado que no es mi deseo explicarlo. Sin embargo, al propósito de atender al objeto que me he propuesto, indicaré las disposiciones que Dios reveló a Moisés relativamente a este objeto. Terminaré luego la historia del pueblo hebreo y sus vicisitudes, por las cuales se podrá ver a cambio de qué concesiones el soberano poder debe comprar la seguridad y prosperidad del Estado.

La razón y la experiencia enseñan con perfecta evidencia que la conservación del Estado depende de la fidelidad de los súbditos, de sus virtudes, de su perseverancia en la ejecución de las órdenes emanadas del poder; pero lo que no es fácil determinar es por qué medios,

por qué conducta el gobierno puede mantener en sus súbditos la fidelidad y las virtudes. Todos, en efecto, gobernantes y gobernados, son hombres, y por lo tanto, naturalmente inclinados a las malas pasiones. Por esto, los que tienen alguna experiencia de la variedad infinita de espíritus que componen la multitud, desesperan de conseguir aquel objeto; no es, en efecto, la razón sino las pasiones quienes arrastran a la muchedumbre dada a todos los vicios, y tan fácil de corromper por la avaricia y por el lujo. Cada hombre imagina saberlo todo y quiere todo gobernar según su inspiración y decidir acerca de la justicia e injusticia de las cosas, del bien y del mal, según lo que resulta en su provecho o su daño; ambicioso, desprecia a sus iguales y no puede soportar ser dirigido por ellos; celoso de la estimación o de la fortuna, dos cosas que nunca están igualmente repartidas, desea el mal del prójimo y se regocija de él. ¿Para qué terminar esta pintura? ¿Quién ignora que el disgusto del estado presente, el amor a las revoluciones, la cólera mal reprimida, la pobreza puesta en menosprecio, inspiran con frecuencia crímenes a los hombres y apoderándose de su espíritu, les agitan y torturan? Prevenir todos estos males, constituir el gobierno de modo que no quede plaza al fraude, establecer, en fin, un tal orden de cosas, que todos los ciudadanos, sea cualquiera su carácter, sacrifiquen sus intereses al bien público; esta es la obra, esta es la verdadera misión del poder. Se han hecho mil indagaciones, se han buscado mil combinaciones que no han impedido que los peligros del Estado subsistan y que los gobiernos teman a los ciudadanos como a los enemigos. Testigo es la república romana, invencible para sus adversarios, si bien frecuente y miserablemente oprimida por sus mismos ciudadanos, principalmente en la guerra civil de Vespasiano contra Vitelio. Puede, en este punto, consultarse a Tácito, que en sus *Historias* (lib. IV, *init.*), pinta el deplorable aspecto de Roma en esta época. "Alejandro (dice Quinto Curcio al final del lib. VIII) creía más en la autoridad de su nombre entre sus enemigos que entre sus conciudadanos, puesto que les juzgaba capaces de destruir todo su poder... etc.", y en cierta ocasión habló así a sus amigos: "*Defenderme vosotros de las locuras y lazos de los míos; la guerra no tendrá daños ni peligros que yo no afronte con valor. Filipo tuvo menos que temer sobre el campo de batalla que en medio del teatro; escapó siempre a las manos de sus enemigos y cayó bajo los golpes de las de los suyos. Recordad la muerte de vuestros reyes: ¡Cuántas veces más no han muerto a las manos de sus súbditos que a las de sus adversarios!*" (Quinto Curcio, lib. IX, cap. 6°). Ved por qué los reyes, que habían usurpado el poder en el interés de su seguridad, se esforzaron en persuadir a los hombres de que estaban hechos a semejanza de los dioses inmortales. Sin duda imaginaban que, considerándoles sus súbditos y todos los demás hombres, no como semejantes, sino como dioses, se dejarían voluntariamente gobernar por ellos y les abandonarían fácilmente en libertad. Así fue como Augusto persuadió a los romanos de que descendía de Eneas,

considerado como hijo de Venus y colocado en el rango de los dioses, y quiso tener sus templos, sus estatuas, sus plegarias y su culto (Tácito, *Annales*, lib. I). Alejandro quiso ser saludado hijo de Júpiter, y esto por prudencia y no por orgullo, como lo prueba bastante su respuesta a los reproches de Hermolao: "*¿No es ridículo* —decía— *que se exija de mí que reniegue de Júpiter, cuyo oráculo me proclama su hijo? ¿Dispongo acaso de las respuestas de los dioses? El dios me ha ofrecido el nombre de su hijo; el estado de los negocios me obliga a aceptar; ¡acaso los indios me considerarán así como un dios! Es el renombre quien suele decidir el éxito de las batallas, y con frecuencia una creencia errónea ha hecho el papel de verdad.*" (Quinto Curcio, lib. VIII, cap. 8º). Aquí Alejandro deja ver claramente los motivos que le inducen a engañar al vulgo. Esto mismo es lo que hace Cleon en el discurso en que se esfuerza en persuadir a los macedonios que se sometan a la voluntad del rey. Después de haber celebrado con admiración la gloria de Alejandro, después de haber recapitulado sus famosos hechos y dar así a la ilusión apariencia de verdad, llega a demostrar las ventajas de esta superstición: "*No es solamente por piedad, sino también por prudencia, por lo que los persas colocan a sus reyes en el rango de los dioses, la majestad es la salvaguardia de los reyes.*" Y termina diciendo que *él mismo cuando el rey entre en la sala del festín se postrará en tierra; que todos los soldados deben hacer otro tanto, aquellos, sobre todo, que tomen consejo de la prudencia.* (Véase el mismo autor, lib. VIII, cap. 5º). Pero los macedonios eran bastante ilustrados para ser engañados fácilmente, y no hay hombres, a no ser enteramente salvajes, que se dejen engañar tan groseramente ni súbditos que consientan en convertirse en esclavos y en renunciar a sí mismos. Otros pueblos, sin embargo, se dejaron persuadir de que la majestad de los reyes era cosa sagrada, de que representaba a Dios sobre la tierra; eran enviados por Él y no dependían del sufragio y del asentimiento de los hombres, de que una providencia particular velaba por ellos y de que Dios mismo les protegía. Y de esta manera los monarcas han provisto a su seguridad, mediante mil disposiciones, que paso en silencio, para llegar a las cosas de que me he propuesto tratar. Me limitaré, según he dicho, a indicar y examinar las disposiciones que Dios reveló a Moisés.

Ya llevo dicho (cap. V) que después de la salida de Egipto, los hebreos no estaban sujetos a las leyes de nación alguna, y que les estaba ordenado instituir otras nuevas y escoger las tierras que fueran de su agrado. En efecto, libres de la intolerable opresión de los egipcios, sin compromiso alguno, estaban en el pleno goce de su derecho natural en todas las cosas, y cada cual podía presentarse la cuestión de si debía conservar este derecho, o despojarse de él y conferirlo a otro. Entonces fue cuando, vueltos a este estado natural, y oído el consejo de Moisés, en quien tenía fe el pueblo entero, tomaron la resolución de despojarse de sus derechos y ponerle en manos, no de un hombre, sino de

Dios mismo, y cuando sin vacilación, unánimemente, prometieron obedecer en absoluto todas las órdenes divinas y no reconocer otro derecho que aquel que Dios revelase a sus profetas; y esta promesa o esta renuncia del derecho de cada uno en Dios, se opera del mismo modo que hemos concebido que sucede en las sociedades ordinarias cuando el pueblo se determina a despojarse de sus derechos naturales. En efecto, en virtud de un pacto *(Éxodo,* cap. XXIV, vers. 7), y obligándose por juramento, fue como renunciaron libremente, y no por fuerza o temor, a sus derechos naturales, y los transfirieron a Dios. Luego, para que este pacto estuviese sólidamente establecido y al abrigo de toda suposición de fraude, Dios no le ratificó con los hebreos antes de probar su admirable poder, a lo cual ellos debían su salvación, y que solamente podían mantenerles en un estado próspero *(Éxodo,* capítulo XIX, vers. 4); y por estar convencidos de que no había para ellos salvación sino en la omnipotencia divina, abdicaron el poder natural que les había sido dado para conservarse, y que acaso en otras ocasiones se habían atribuido como proveniente de sí mismos, para traspasarle a Dios con todos sus derechos. Así el gobierno de los hebreos no tuvo otro jefe que Dios. y en virtud del pacto primitivo su reino sólo pudo ser llamado el reino de Dios y Dios el rey de los hebreos. Por consiguiente, los enemigos de este gobierno eran los enemigos de Dios; los ciudadanos que intentaban usurpar el poder eran culpables de lesa majestad divina, y los derechos del Estado eran los derechos y mandamientos de Dios mismo. Por esta razón, en este Estado, el derecho civil y la religión que consiste, como hemos demostrado, en la simple obediencia a la voluntad divina, eran una sola y misma cosa; en otros términos, los dogmas de la religión entre los hebreos no eran enseñanzas, sino derechos y prescripciones; la piedad era la justicia, la impiedad la injusticia y el crimen. Aquel que renunciaba a la religión cesaba de ser ciudadano, y por esto solo era reputado enemigo; morir por la religión era morir por la patria; en una palabra, entre el derecho civil y la religión no existía diferencia. Y por esta razón, este gobierno ha podido ser llamado teocrático, no reconociendo los ciudadanos más derecho que el revelado. Por lo demás, todas estas disposiciones existieron más bien en la opinión que en la realidad, porque los hebreos conservaron efectivamente un derecho político independiente, como resulta evidentemente de la administración del Estado hebraico, y esto es lo que vamos a explicar.

Puesto que los hebreos no transfirieron sus derechos a persona determinada sino que se cedieron recíprocamente una parte igual, como en una democracia, y se comprometieron unánimemente a ejecutar todo lo que Dios ordenase (sin designar intermediario alguno), ¿no resulta que en virtud de este pacto quedaron tan libres como antes y que cada cual tuvo igualmente el derecho de consultar a Dios, de aceptar e interpretar las leyes, y en general, que toda la administración del Estado residió igualmente en manos de todos? Por esto,

la primera vez fueron todos juntos a consultar a Dios para oír su voluntad; pero tal fue su espanto cuando se postraron ante Él, tal fue su asombro cuando le oyeron hablar, que creyeron llegada su última hora. Espantados fueron de nuevo a hallar a Moisés: *Hemos oído hablar a Dios,* le dijeron, *rodeado de llamas, y no queremos morir; si oímos por segunda vez la voz divina, no escaparemos de la muerte. Ve, pues, escucha esta palabra y tú* (y no Dios) *nos hablarás. Todo cuanto Dios te diga, será aceptado y lo ejecutaremos.* Por estas disposiciones, evidentemente, abolieron su primer pacto y abandonaron completamente a Moisés el derecho que tenían de consultar a Dios por sí mismos e interpretar sus órdenes; porque desde entonces no fueron las órdenes de Dios a ellos lo que obedecieron sino sus mandatos a Moisés (*Deuteronomio,* cap. V, después del *Decálogo,* y cap. XVIII, vers. 15 y 16). Así Moisés vino a ser el dispensador y único intérprete de las leyes divinas y, por consiguiente, el juez soberano, no pudiendo a su vez ser por nadie juzgado, representando a Dios entre los hebreos y poseyendo a este título la majestad suprema. A él solo, en efecto, pertenecía el derecho de consultar a Dios, de transmitir las órdenes al pueblo y exigirle su ejecución; digo a él solo, porque si alguno, en vida de Moisés, quiso anunciar algo al pueblo en nombre de Dios, aun siendo verdadero profeta, no dejó por esto de ser declarado culpable y usurpador del derecho supremo (*Números,* capítulo XXII). Debe notarse aquí, que los mismos hombres que habían elegido a Moisés no tenían derecho a nombrar su sucesor, porque abandonando a Moisés el derecho que tenían de consultar a Dios, y comprometiéndose a considerarle como su oráculo, perdieron por este hecho todos sus derechos y debieron considerar a Moisés como el elegido de Dios mismo. Si Moisés hubiera elegido un sucesor, que como él, hubiese tenido en su mano la administración entera del Estado, a saber, el derecho de consultar a Dios, y por consiguiente, el de hacer las leyes y derogarlas, el de decidir de la paz y de la guerra, enviar diputados, nombrar jueces, elegir su sucesor y, en fin, el de administrar de una manera absoluta todas las cosas que caen bajo el soberano poder, el gobierno hubiese sido una pura monarquía, con la única diferencia de que las monarquías ordinarias se gobiernan y deben ser gobernadas según ciertas leyes en virtud de un decreto de Dios, desconocido del monarca mismo, y en la monarquía de los hebreos el monarca era el solo iniciado en los decretos de Dios, diferencia que lejos de amenguar el poder del soberano y sus derechos sobre el pueblo, no hace sino acrecentarlos. En cuanto al pueblo, en uno y otro gobierno, es igualmente súbdito e igualmente ignorante de los decretos divinos. En ambos está en cierto modo pendiente de labios del soberano, y de él aprende el bien y el mal, y aunque el pueblo crea que el soberano nada manda que no sea una orden revelada por Dios, lejos de disminuir su sujeción la hace más real y estrecha. Pero Moisés no escogió su sucesor y dejó a los hebreos un gobierno organizado de tal modo que

no puede llamarse ni popular, ni aristocrático, ni monárquico, ni teocrático; a un poder se atribuyó el derecho de interpretar las leyes y comunicar al pueblo las respuestas de Dios, a otro la facultad de administrar el Estado, según las leyes ya expuestas y las respuestas transmitidas (*Números*, cap. XXVII, vers. 21).

Para mayor claridad expondré punto por punto la organización del gobierno hebreo. Ante todo, se ordenó al pueblo la construcción de un edificio que fuese como el palacio de Dios, es decir, de la soberana majestad del Estado; y este edificio se construyó, no por un solo hombre, sino por el pueblo entero, a fin de que el lugar en que Dios debía ser consultado perteneciese igualmente a todos. Este palacio divino tuvo, en cierto modo, por oficiales y por administradores a los levitas, entre los cuales Moisés designó por jefe supremo después de Dios a su hermano Aarón, al cual debían legítimamente suceder sus hijos: este jefe, el primero después de Dios, fue encargado de interpretar las leyes, de transcribir al pueblo las respuestas del oráculo divino y de ofrecer los sacrificios. Si hubiese reunido juntamente con estas prerrogativas el poder ejecutivo, nada le hubiese faltado para ser soberano absoluto, pero esto le fue rehusado, así como a toda la tribu de Leví, que lejos de tener en su mano poder alguno, no recibió como las demás tribus una porción de tierra en propiedad de que sacar para su subsistencia. Moisés quiso que el pueblo entero contribuyese a su alimentación, y rodear de respetos y honores a esta tribu, única consagrada al culto. Después, las doce tribus formaron un ejército y recibieron orden de invadir la tierra de Canaam, de dividirla en doce partes y repartirlas a la suerte entre las tribus. Para esto se escogieron doce jefes, uno en cada tribu, los cuales, con Josué y el soberano pontífice Eleazar, se encargaron de dividir las tierras en doce partes y de sortearlas. Josué fue elegido jefe supremo del ejército, y a él solo fue conferido el derecho de consultar a Dios en las nuevas circunstancias que sobreviniesen (no como Moisés solo en su tienda o en el tabernáculo, sino por medio del soberano pontífice que recibiría la respuesta divina), el de ejecutar y hacer respetar por el pueblo las órdenes de Dios, el de emplear los medios conducentes a su ejecución, el de escoger en el ejército tantos jefes como quisiera, enviar emisarios en su propio nombre, y por último, el de disponer con libertad absoluta de todo lo concerniente a la guerra. Nadie debía reemplazarle por derecho de legítima sucesión, y su sucesor no podría ser elegido sino por Dios bajo la súplica y pregunta del pueblo entero. A veces todo lo concerniente a la paz y a la guerra fue remitido a las manos de los jefes de tribu, como lo espero demostrar. En fin, Moisés ordenó que todos los hebreos tomasen las armas desde los veinte a los sesenta años, y que las tropas reclutadas entre el pueblo jurasen fidelidad, no al general ni al soberano pontífice, sino a la religión y a Dios. Ved por qué el ejército fue llamado ejército de Dios, y éste Dios de los ejércitos, y por qué en la gran batalla que debía decidir del

triunfo el arca de la alianza era llevada en medio de las tropas a fin de que los soldados, viendo a su rey, por así decirlo, presente en sus filas, hiciesen en la lucha esfuerzos extraordinarios. Estas disposiciones de Moisés demuestran claramente que quiso dar a su pueblo administradores y no tiranos; así no dio a persona alguna el derecho de consultar a Dios, solo y en el lugar que le pareciese, ni tampoco, por consiguiente, el derecho que él mismo tenía de establecer y abolir las leyes, de decidir la paz y la guerra, de elegir los administradores del templo y de las ciudades, ni todas las cosas que pertenecen al que ejerce un poder absoluto. El soberano pontífice tenía el derecho de interpretar las leyes y de transmitir las respuestas de Dios, no como Moisés, cuando quisiera, sino solamente bajo súplica general de la asamblea suprema o de cualquier otro cuerpo constituido. Por su parte, el general en jefe del ejército y las asambleas podían consultar a Dios cuando querían, pero no recibir sus propuestas sino por medio del soberano pontífice. De suerte, que la palabra de Dios, en boca del soberano pontífice, no era un decreto como en boca de Moisés, sino una simple respuesta; transmitida a Josué y a las asambleas adquiría fuerza de ley, era una orden, un decreto. En virtud de estas disposiciones, el soberano pontífice, que recibía directamente las respuestas de Dios, no tenía ejércitos bajo sus órdenes ni ejercía poder legítimo alguno en el gobierno del Estado; y recíprocamente, los poseedores de las tierras no tenían facultad de dictar leyes. Los soberanos pontífices, Aarón y su hijo Eleazar, fueron ambos elegidos por Moisés, pero después de la muerte de éste, nadie heredó el derecho de elegir el soberano pontífice, y el hijo sucedía legítimamente a su padre. Asimismo, el general en jefe de los ejércitos fue elegido por Moisés y no por la autoridad del soberano pontífice; y recibiendo de aquél sus derechos, tomó a su cargo tal función. Ved por qué, después de la muerte de Josué, el pontífice no eligió otro jefe en su lugar, y por qué los hebreos no consultaron en este punto sino a Dios, ejerciendo cada uno sobre los soldados de su tribu, y sobre todo el ejército, los derechos que habían pertenecido a Josué. Y no me parece que debieron necesitar de un jefe supremo fuera de las circunstancias en que todo el ejército reunido marchase contra un enemigo común. Esto es lo que sucedió, sobre todo en tiempo de Josué, cuando aún los hebreos no tenían residencia fija, y todas las cosas dejaron de ser comunes: la necesidad de un jefe común dejó de hacerse sentir, siendo los hombres de las diferentes tribus, merced a esta distribución, unos con relación a otros, menos conciudadanos que aliados. Relativamente a Dios y a la religión debían considerarse como conciudadanos; relativamente a los derechos de una tribu sobre la otra, como simples aliados. Las tribus se asemejaban en esto (excepción del templo que les era común) a los Estados confederados de Holanda. ¿Qué es, en efecto, la división en diferentes partes, sino la posesión exclusiva por cada uno de su porción correspondiente, y el abandono voluntario,

por parte de los demás, de sus derechos sobre esta misma porción? Ved la razón por qué Moisés eligió jefes de tribu. Quiso que después de la división del Estado, cada jefe velase por los intereses de los suyos; consultase a Dios, por mediación del soberano pontífice acerca de los negocios de su tribu, mandase el ejército, fundase y fortificase las ciudades, estableciese en cada una de éstas jueces, combatiese a sus particulares enemigos, administrase todo lo concerniente a la paz y a la guerra y, en suma, que no hubiese más juez que Dios para cada jefe. Es decir, Dios y los profetas, enviados expresamente por él. Si un jefe abandonaba la ley divina, debían las otras tribus no juzgarle como a un súbdito, sino tomar venganza de él como de un enemigo que hubiese faltado a la fe de los tratados. Tenemos de ello ejemplos en la Escritura. Después de la muerte de Josué, los hijos de Israel y no su nuevo caudillo, consultaron con Dios, quien les respondió que la tribu de Judá debía invadir la primera el territorio enemigo. Hizo, pues, alianza con la tribu de Simeón para vencer con sus fuerzas reunidas a sus enemigos comunes, y las demás tribus quedaron excluidas de esta alianza (*Jueces*, cap. I, II y III). Cada una separadamente (como hemos dicho en el precedente capítulo) hizo la guerra a sus enemigos particulares, y según su capricho recibió las sumisiones de tales o cuales pueblos, aunque los decretos de Dios prohibían perdonar y mandaban exterminar a los enemigos. Nadie llamó en juicio, sin embargo, a los culpables de esta infracción. No era este, en efecto, motivo suficiente para que los hebreos se alzasen en armas contra sí mismos. En cuanto a la tribu de Benjamín, que había ultrajado al resto de la nación y roto el lazo de la paz, hasta el punto de que era imposible hallar en ella una hospitalidad segura, las demás tribus la trataron como enemigo, invadieron su territorio y, victoriosas por fin, después de tres combates, arrollaron todo, culpables e inocentes en una matanza tras la cual vertieron lágrimas tardías.

Estos ejemplos confirman plenamente cuanto hemos dicho del derecho de cada tribu. Pero acaso se preguntará quién escogía al sucesor de los jefes. Sobre este punto es imposible hallar nada cierto en la Biblia, pero mis conjeturas son las siguientes: Cada tribu estaba dividida en familias, y los jefes de cada familia eran elegidos entre los más ancianos de éstas; el más anciano de entre estos sucedía al jefe de la tribu. ¿No fue entre los ancianos en donde escogió Moisés setenta consejeros que constituían con él la asamblea suprema? Los que después de la muerte de Josué tuvieron la administración del Estado, ¿no son llamados ancianos en la Escritura? ¿No llamaban sin cesar los hebreos a los ancianos, jueces? Pero, para el fin que nos proponemos, importa poco aclarar este punto; basta con que hayamos demostrado que después de la muerte de Moisés nadie le reemplazó en sus funciones de jefe absoluto. En efecto, puesto que no era la voluntad de un solo hombre, ni la de una sola asamblea, ni la del pueblo, la que decidía todos los asuntos, sino que unos eran administrados por una

sola tribu y otros por todas las tribus con igual derecho, ¿no resulta con sin igual evidencia que el gobierno, después de la muerte de Moisés, no fue monárquico, ni aristocrático, ni popular, sino teocrático? Claramente lo demuestran las razones siguientes: 1ª La sede del Estado era un templo, y por esto hemos dicho que los hombres de todas las tribus eran conciudadanos; 2ª todos los miembros del Estado debían jurar fidelidad a Dios, su juez Supremo, sólo al cual habían todos prometido obediencia absoluta; 3ª el jefe supremo de las tropas, cuando era necesario, no podría ser elegido sino por Dios mismo. Esto es lo que dice terminantemente Moisés en el nombre de Dios en el *Deuteronomio*, capítulo XIX, y él es quien confirma la elección de Gedeón, de Sansón y de Samuel; de suerte que no podrá dudarse que los demás jefes, fieles a Dios, no fueron elegidos de la misma manera, aunque esto no conste en su historia.

Réstanos ahora examinar hasta qué punto tal constitución era propia a mantener los espíritus en la moderación y a contener a gobernantes y gobernados igualmente lejos, éstos de la rebelión, aquéllos de la tiranía.

Los que administran el Estado o tienen el poder en sus manos, se esfuerzan en revestir todos sus actos con un tinte y apariencia de justicia y en persuadir al pueblo de que han obrado siempre con un fin laudable, lo que es fácil cuando la interpretación de las leyes está en sus manos. No es dudoso, en efecto, que tal privilegio no les dé la mayor libertad posible de abandonarse a todos los caprichos y pasiones; por el contrario, esta libertad se reprimiría si el derecho de interpretar las leyes estuviese a las manos de otro y la verdadera fuese tan manifiesta para todo el mundo que no cupiese vacilación. De donde se sigue claramente que los jefes de los hebreos tuvieron muchas menos ocasiones de cometer crímenes, por lo mismo que el derecho de interpretar la ley fue confiado a los levitas (*Deuteronomio*, cap. XXI), que no poseían en el Estado tierra ni poder administrativo y cuya fortuna y única gloria consistía en la verdadera interpretación de la ley. Agréguese a esto que el pueblo entero estaba obligado cada siete años a reunirse en un lugar determinado en el cual el pontífice enseñaba y explicaba la ley; y además, que cada uno debía leer y releer sin cesar, con la mayor atención, todo el libro de la ley (*Deuteronomio*, cap. XXXI y VI). Así, los jefes de los hebreos, en su propio interés debían velar por que todas las cosas fuesen administradas según las leyes prescritas y conocidas de todo el mundo, único medio para ellos de ser colmados de honores por el pueblo respetaba entonces en ellos a los ministros del reino de Dios y sus representantes. De cualquiera otra manera no podían escapar al más terrible de los odios, el de religión. Además, lo que no contribuía poco a enfrenar las pasiones de los jefes, era que el ejército se componía de todos los ciudadanos sin excepción, desde los veinte a los sesenta años, y que los jefes no podían reclutar mediante una cantidad de plata soldado alguno extranjero; esto, repito, no era de

poca importancia. ¿No es una cosa evidente que sólo con un ejército a sueldo pueden oprimir al pueblo, y que nada les detiene tanto como la libertad de los ciudadanos que han comprado con su valor, sus fatigas y su sangre, prodigada en los campos de batalla, la libertad y la gloria del Estado? Ved por qué Alejandro, al ir a entablar un segundo combate contra Darío, después de escuchar el aviso de Parmenion, no se vuelve contra él sino contra Polyspercon que participaba de la misma opinión, y esto porque no osaba hacer nuevos reproches a Parmenion a quien había reprendido con violencia poco tiempo antes (*Quinto Curcio,* libro IV, cap. XIII). Y esta libertad de los macedonios no pudo inclinarle bajo su yugo sino después que los cautivos entrados en el ejército excedieron a los macedonios en número. Entonces da rienda suelta a su carácter, tan largo tiempo contenido por la libertad de los soldados, sus conciudadanos. Ahora bien, si en un estado puramente humano la libertad de los soldados conciudadanos contiene así a los jefes que acostumbran a acaparar para ellos solos el honor de la victoria, ¿cuánto más poderoso no debió ser este freno para los jefes de los hebreos cuyos soldados combatían, no por la gloria del jefe, sino por la de Dios, y nada emprendían sin su consejo?

Agréguese, además, que los jefes de los hebreos estaban unidos entre sí por el lazo de la religión; si alguno de ellos intentaba desatarlo y violaba el derecho divino de otro jefe, por esto mismo era considerado como enemigo, y las injusticias mayores eran contra él legítimas.[2]

En tercer lugar, téngase presente el temor de un nuevo profeta. Un hombre de vida irreprochable que probase de algún modo que era verdadero profeta, sería poseedor del derecho soberano de mandar, tal como le había poseído Moisés, a quien Dios se revelaba directamente, y no como a los otros jefes, por medio del pontífice. No es dudoso que un hombre tal se haría con partidarios en un pueblo oprimido, y con la ayuda de algunos signos exteriores dispondría de su confianza a su antojo; pero si el Estado estaba bien administrado, podía el jefe disponer las cosas de tal suerte que el profeta debiese someterse, desde luego, a su autoridad y le correspondiese examinar si su vida era irreprochable si las señales que daba de sumisión eran ciertas e incontestables, y en fin, si lo que venía a anunciar en nombre de Dios estaba en armonía con la doctrina recibida y las leyes generales de la patria; y en caso contrario, podía condenar al profeta a muerte. Pero cuando el profeta se conformaba con los intereses del príncipe, bastaba la autoridad y el testimonio del jefe del Estado para que fuera aceptado por el pueblo.

En cuarto lugar, no debe olvidarse que el jefe no debía su autoridad sobre el resto del pueblo ni a la nobleza ni al derecho de la sangre, sino a su edad y su virtud.

En quinto y último lugar, tanto el jefe como el ejército preferían la paz a la guerra. El ejército, en efecto, como hemos dicho, no admitía en sus filas sino conciudadanos. y estos hombres eran los que, tanto en la

guerra como en la paz, tenían en sus manos los negocios. El mismo hombre era soldado en el campo, ciudadano en la plaza pública, oficial en las filas y juez en la ciudad. Así, nadie deseaba la guerra por la guerra sino en vista de la paz y con el fin de defender la libertad. El jefe mismo, para evitar el tener que consultar al soberano pontífice, y el tener que permanecer ante él de pie por respeto a su dignidad, evitaba lo más posible toda situación nueva.

Tales son las razones que mantenía la autoridad de los jefes en sus justos límites. Ahora bien: ¿cuáles eran las que retenían al pueblo? Resultan evidentemente de la constitución fundamental del Estado; basta examinarla, siquiera sea someramente, para convencerse de que debió llevar al corazón del pueblo un singular amor a la patria y hacer casi imposible la idea de una traición, pero en cambio los hebreos debieron estar dispuestos a sufrirlo todo antes que someterse a una dominación extranjera; ellos, que habían puesto todos sus derechos en manos divinas, que creían que su reino era el reino de Dios, que ellos solos eran sus hijos, que todas las demás naciones eran enemigas y que por esto mismo las debían el odio más violento (era esto según ellos un acto de piedad; véase el Salmo CXXXIX, vers. 21 y 22), ¿cómo habían, sin sentir profundo horror, prometer obediencia al extranjero? ¿Podían concebir un hecho más vergonzoso, un crimen más execrable que hacer traición a la patria, reino del Dios que adoraban? Hasta el fijar su domicilio fuera de la patria era una cosa vergonzosa para todo ciudadano, porque sólo estaba permitido rendir culto a Dios bajo el sol de la patria; siendo ésta una tierra santa y todo otro país una tierra inmunda y profana. David, obligado a sufrir el destierro, prorrumpe en quejas ante Saúl: *Si los que excitan su cólera contra mí son hombres, están malditos, porque me arrojan de la sociedad y de la herencia de Dios y me dicen: Ve y sacrifica a los dioses extranjeros (Samuel,* XXVI). Y por este motivo, ningún ciudadano, lo que bien merece notarse, podía ser condenado al destierro. El culpable, en efecto, merece el suplicio, no la vergüenza y el oprobio. El amor de los hebreos a su patria no era amor, era religión; y este amor, esta religión, al mismo tiempo que su odio a las demás naciones, estaban renovadas por el culto de cada día que les eran esenciales. En efecto, no solamente su culto diario era esencialmente diferente de cualquier otro, lo que les distinguía y separaba de los demás pueblos, sino que estas diferencias llegaban hasta la oposición. Además de esta reprobación que acrecían diariamente hacia las otras naciones, que debió engendrar en ellos un odio eterno, guardaban acaso un odio que tenía su origen en la devoción y la piedad, y que siendo considerado como un acto piadoso, no tenía rival en violencia. Agréguese a esto una causa general que inflama más y más el odio, la reciprocidad, porque las demás naciones debieron a su vez sentir hacia los judíos un odio violento. Reunidas todas estas circunstancias, la libertad en el Estado, el amor de la patria elevado a culto, el odio absoluto hacia los otros pueblos, no ya lícito sino piado-

so, el hábito de ver enemigos por doquier, la singularidad de costumbres y tradiciones, cuánto no debieron contribuir a afirmar el espíritu de los hebreos y a prepararles a sufrir todo por la patria con valor y constancia excepcional, esto es lo que enseña claramente la razón y atestigua la experiencia. Nunca, ciertamente, mientras se sostuvo la ciudad capital, pudieron los hebreos soportar la dominación extranjera, llamándose por esto Jerusalén la ciudad rebelde (*Hezras*, cap. IV). El segundo imperio, que fue apenas una sombra del primero después que los pontífices usurparon el poder soberano, no fue destruido sino con gran dificultad por los romanos; esto es lo que Tácito, en el libro II de sus *Historias*, atestigua con estas palabras *Vespasiano había terminado la guerra judaica abandonando el sitio de Jerusalén, empresa penosa y ardua a causa del carácter de la nación y de lo firme de sus supersticiones por más que no quedaba a los sitiados fuerza para soportar el sitio por más tiempo*. Pero, aparte de estas circunstancias, cuya apreciación depende en parte del capricho de la opinión, había aún en este Estado algo de particular y muy poderoso que debió mantener a los ciudadanos en el deber de alejar de su espíritu toda idea de insubordinación, todo deseo de abandonar su patria; quiero hablar del interés que dirige y preside todas las acciones humanas. Y esto, repito, era particular a este Estado, porque en ningún otro los ciudadanos poseían sus bienes con derechos iguales a los de los hebreos, que poseían una parte de tierras y campos igual a la del jefe, y de la cual eran siempre señores permanentes. Si alguno, obligado por la necesidad, vendía sus bienes o sus tierras, volvía a entrar en posesión de ellos llegado que era el año del jubileo; y todo estaba dispuesto en tal forma, que nadie podía enajenar los bienes de su propiedad, de modo que la pobreza no podía ser en parte alguna tan fácil de soportar como en un país en que la caridad hacia el prójimo, es decir, de ciudadano a ciudadano debía ser practicada como un acto piadoso y como el único medio de tener a Dios propicio. No había, pues, felicidad para los hebreos sino en el seno de su patria; fuera de ella no podían encontrar sino males y oprobio. ¿Qué puede haber más propio no sólo para retener a los ciudadanos bajo el sol de su patria sino para ponerles al abrigo de las guerras civiles, de las querellas y de las discordias que reconocer por soberano, no a un semejante sino a Dios, y considerar como un acto de soberana piedad esta caridad y amor entre los ciudadanos que se alimentaba sin cesar con el odio que los judíos profesaban a las demás naciones y que éstas les devolvían? Tampoco era de poca importancia la disciplina que les prescribía una severa obediencia, obligados como estaban a someterse en todas las cosas a las prescripciones invariables de la ley. Así, no estaba permitido trabajar a voluntad sino solamente en ciertas épocas y en ciertos años determinados con una sola y misma especie de animales de labor. Asimismo no era lícito sembrar ni moler más que de cierto modo y en determinadas épocas. Su vida, en fin, era como un perpetuo sacrificio a la obediencia (véase

nuestro capítulo V). Habituados así a unas mismas e invariables prácticas, esta servidumbre debió parecerles la verdadera libertad. Nadie deseaba lo que le estaba prohibido, sino lo que era prescrito por la ley. Pero lo que no contribuía poco a conservar estas buenas disposiciones entre los hebreos, era que la ley les obligaba en determinadas épocas del año a entregarse al descanso y a la alegría, y esto para obedecer, no a los deseos de su corazón, sino al mismo Dios. Tres veces al año eran los convidados de Dios (*Deuteronomio*, cap. XVI). El séptimo día de la semana debían abstenerse de todo trabajo y entregarse al reposo. Además, ciertas otras épocas eran designadas, durante las cuales los placeres honestos y los festines les eran, no solamente permitidos, sino ordenados. Nada les encantaba más que esta alegría que tenía su origen en la devoción, la cual es una mezcla de admiración y amor. Por lo demás, estaban libres del hastío que trae consigo el prolongado goce de los mismos placeres por la rareza y variedad de las ceremonias usadas en los días festivos. Esto, unido al soberano respeto hacia el templo, que fue tal para los hebreos, que se mostraron siempre religiosos observantes de las particulares ceremonias que debían llevar a cabo según la ley antes de entrar en él, y esto hasta el punto de que, hoy mismo, los hebreos no pueden leer sin un profundo sentimiento de horror el relato del crimen de Manasés, que osó levantar un ídolo en medio del templo. Respecto de las leyes religiosas conservadas en el fondo del santuario, hubo el mismo respeto por parte del pueblo; así, no había que temer de su parte rumores ni juicios prematuros. ¿Quién osaría juzgar las cosas divinas? Todos los mandamientos prescritos, todas las respuestas de Dios en el templo, todas sus leyes establecidas debían ser obedecidas por los hebreos en el acto y sin examen.

Creo haber demostrado concisa pero claramente las ventajas de la constitución hebrea. Falta ahora averiguar por qué los hebreos han sido con tanta frecuencia infieles a la ley, tantas veces reducidos a la servidumbre y qué causas, en fin, han podido producir su total ruina. ¿Se dirá acaso que debe atribuirse esta decadencia al espíritu sedicioso de la nación? Esta explicación es pueril porque, ¿qué causa ha podido hacer a la nación judía más sediciosa que a las demás? ¿Ha sido esta obra de la naturaleza? La naturaleza no crea naciones, sino individuos, que sólo se distinguen en las diferentes naciones por el lenguaje, las leyes y las costumbres. De estas dos últimas se derivan para cada nación un carácter, un modo de ser y unos prejuicios particulares.[3] Si, pues, se concediese que los hebreos tuvieran más o menos que los demás hombres, el espíritu de sedición, debería esto achacarse a un vicio de sus costumbres y de sus leyes, que recibieron de sus legisladores. Y, en verdad, es incontestable que si Dios hubiese querido que su imperio hubiese tenido más persistencia, hubiese dado al pueblo otros derechos, otras leyes, e instituido otra distinta administración. ¿Qué hemos de decir sino que tuvieron en contra suya la cólera de

su Dios, no sólo como lo dice Jeremías (cap. XXXII), después de la fundación de la ciudad, sino desde la institución de las leyes? Esto es lo que Ezequiel (cap. XX) confirma por estas palabras: *Yo les he dado malas instituciones y leyes, que no dejan a la nación esperanza de duración, les he manchado sus propios presentes cuando ofrecían por sus propios pecados lo primero que salía del seno de la madre* (los primogénitos), *porque quería consumar su ruina y enseñarles que soy Jehovah.* Para comprender estas palabras y la causa de la ruina del Estado, es preciso que se sepa que estaba resuelto que se confiriera el ministerio sagrado a todos los primogénitos, y no sólo a los levitas *(Números,* cap. III). Pero el pueblo entero, excepción hecha de los levitas, había adorado el becerro de oro y los primogénitos fueron repudiados por Dios, y los levitas fueron escogidos en su lugar. Ahora bien; cuanto más considero esta modificación en la constitución, más pienso en las palabras de Tácito que en el templo de Dios pensó menos en la prosperidad del pueblo que en la venganza *(Hist.,* 1, 3), y no acabo de asombrarme de que la cólera celeste haya sido tan grande, que se haya servido de las leyes, que no tienen de ordinario otro fin que la gloria, la salud y la seguridad del pueblo entero, como de un instrumento de venganza y de castigo general, hasta el punto de parecer menos leyes acomodadas al bienestar del pueblo, que penas y suplicios impuestos a la razón. Todos los presentes, en efecto, que los ciudadanos estaban obligados a hacer a los levitas, la necesidad de rescatar los primogénitos, de pagar un cierto impuesto por cabeza, el privilegio exclusivo de los levitas de aprovechar las cosas sagradas, todo esto acusaba sin cesar al pueblo y le recordaba su impureza primitiva y la reprobación de que era objeto. Los levitas, por otra parte, le llenaban continuamente de reproches, porque no es dudoso que en esta multitud de levitas se hallaría un gran número de miserables teólogos verdaderamente intolerables; y de aquí nació la costumbre de mirar con rencor el pueblo los actos de los levitas que, después de todo, eran capaces de acusar a todos por el delito de uno solo. Agréguese la obligación de alimentar a hombres odiosos y no ligados al pueblo por los vínculos de la sangre, carga pesada, sobre todo en los tiempos en que las viandas alcanzaban subidos precios. Los levitas habían, pues, caído en la odiosidad, los milagros asombrosos habían cesado, en fin, los pontífices no eran ya hombres de elección severa; ¿debe sorprender que el espíritu religioso de un pueblo, irritado a la vez y avaro, comenzase a enfriarse y a alejarse poco a poco de un culto que, aunque divino, le era ignominioso, para desear otro nuevo y que sus jefes, que siempre aspiraron a arrogarse exclusivamente el soberano poder, para atraerse al pueblo y destrozar a los pontífices, fuesen haciéndole toda clase de concesiones e introduciendo en la patria nuevos cultos? Pero si la república hubiera sido instituida, según el plan primitivo, derechos y honores, todas las cosas hubiesen sido iguales para todas las tribus y el Estado hubiese disfrutado de una seguridad completa. ¿Qué hombre consentiría en

violar los derechos sagrados de los que a él están unidos por los vínculos de la sangre? ¿Quién no cumpliría gustoso un deber de religión alimentando a sus padres y hermanos? ¿Quién no se daría por satisfecho al ser instruido por ellos en la interpretación de las leyes y al recibir de su boca las respuestas divinas? Todas las tribus hubiesen estado unidas muy estrechamente, si hubiesen ejercido todas igualmente el derecho de administrar las cosas sagradas. Hay más: todo peligro hubiese desaparecido si la elección de los levitas no hubiese reconocido por causa la cólera y la venganza. Pero como ya hemos dicho, los hebreos fueron objeto de la cólera de su Dios que, para repetir las palabras de Ezequiel, les manchó sus propios presentes, devolviéndoles los frutos del seno materno, a fin de consumar su ruina. Todas estas explicaciones son confirmadas por la historia. Apenas tuvo el pueblo en el desierto algún reposo, cuando muchos, elevados sobre el nivel del pueblo por su rango y su nacimiento, soportaron difícilmente esta elección de los levitas, y aprovecharon la ocasión para suponer que Moisés establecía e instituía todas las cosas, no en virtud de mandato de Dios, sino según su capricho. ¿No había preferido su tribu a las demás y dado en perpetuidad a su hermano el pontificado? Así, fueron a Moisés tumultuosamente gritando que todos los hebreos eran igualmente santos y que su propia autoridad, sobre todo el pueblo, era una infracción del derecho. Moisés no pudo apaciguarles, pero un milagro se realizó en testimonio de su misión, y los rebeldes fueron exterminados. De aquí una nueva sedición, en la cual tomó parte el pueblo entero persuadido de que la causa de la muerte de los suyos era menos el juicio de Dios que un artificio de Moisés; el pueblo no se calmó sino después que una horrible peste le hubo afligido hasta el punto de preferir la muerte a tal estado. Cesó la sedición, pero no renació la concordia. Esto es lo que atestigua la Escritura en el *Deuteronomio* (capítulo XXXIII), en que Dios, después de haber predicho a Moisés que el pueblo, después de su muerte, sería infiel al verdadero culto, añade: *Conozco las pasiones del pueblo y sé que discurre que no le he llevado aún a la tierra prometida*. Y poco después, Moisés mismo dice al pueblo: *Conozco vuestro corazón rebelde y vuestro espíritu sedicioso. ¡Si durante mi vida habéis sido rebeldes a Dios, qué no haréis después de mi muerte!* Y esto, en efecto, fue lo que sucedió como es sabido. De aquí, los grandes cambios, las licencias, el lujo y la pereza, y por consiguiente todas las cosas llevaban a la ruina, hasta que el pueblo, muchas veces reducido a la servidumbre, rompió bruscamente con el derecho divino y reclamó un rey mortal, queriendo sustituir al templo una corte verdadera y fundar la confederación de las tribus, no sobre el derecho divino y el pontificado, sino sobre el poder real. Pero este nuevo gobierno abrió la puerta a nuevas sediciones, que ocasionaron por último la ruina del Estado. ¿Qué hay, en efecto, menos soportable a los reyes que una autoridad precaria y un poder rival del suyo? Los primeros que se elevaron de la condición más humil-

de a la majestad real estuvieron satisfechos de su nueva dignidad; pero sus hijos, que subieron al trono por derecho de legítima sucesión, fueron modificando gradualmente todas las instituciones con el fin de apropiarse todo el poder que en parte se les escapaba de las manos en tanto que las leyes no dependían de su voluntad, sino que estaban bajo la salvaguardia del pontífice que las conservaba en el santuario y las interpretaba al pueblo. Estaban, pues, sometidos como sus súbditos al imperio de las leyes; no podían derogarlas, instituir otras nuevas ni dejar de conferir el poder a los ancianos. Después, el derecho de los levitas prohibía tanto a los reyes como a los súbditos, profanos como eran, administrar las cosas sagradas; además, se hallaban con todo su poder a merced del capricho del primer hombre que se hiciese reconocer por profeta, como sucedió algunas veces. Nadie ignora con qué libertad daba sus órdenes Samuel a Saúl, y con qué facilidad, por una sola falta, le quitó el poder para entregárselo a David. Los reyes veían, pues, otro poder contrapesar sin cesar su autoridad, que era bien precaria. Para allanar estos obstáculos imaginaron levantar otros templos a los dioses, porque de este modo no estaban obligados a consultar a los levitas, y buscar hombres que quisiesen profetizar en su provecho y en el nombre de Dios a fin de oponerles a los verdaderos profetas. Pero a pesar de todos sus esfuerzos no consiguieron jamás su objeto. En efecto, los profetas, atentos a todo, esperaban el momento favorable en un nuevo reino, por ejemplo, siempre precario mientras subsistía el recuerdo del precedente: entonces fácilmente presentaban un rey revestido de la autoridad divina, célebre por sus virtudes, y que venía a reivindicar el derecho divino y a apoderarse del poder en todo o en parte. Pero los profetas no obtenían por este medio resultado satisfactorio, porque si arrojaban del Estado a un tirano, las causas de la tiranía quedaban subsistentes, y no hacían sino comprar un nuevo tirano con raudales de sangre. De este modo no tenían término los desórdenes y las guerras civiles, subsistiendo siempre las mismas razones violadoras del derecho divino, razones y guerras que acabaron cuando el Estado mismo.

Vemos por las consideraciones precedentes de qué modo la religión se introdujo en la constitución de los hebreos y de qué manera su gobierno hubiera podido ser eterno si la justa cólera de su divino legislador no hubiese llevado a él alguna modificación; pero pereció porque las cosas no debieron pasar así. No hemos hablado aquí más que del primer imperio: el segundo no fue sino una sombra del primero. Los hebreos estaban entonces sometidos a la dominación persa, y cuando recobraron la libertad, los pontífices se apoderaron del poder ejecutivo y dispusieron de una autoridad omnímoda. De aquí los ambiciosos esfuerzos de los sacerdotes por invadir a la vez el trono y el pontificado; por esto no hemos creído deber insistir sobre el segundo imperio. En cuanto al primero, con las condiciones de duración que creemos tenía según su primitiva constitución, ¿puede y debe imitarse? Esto es, el

que veremos en las consideraciones siguientes. Queremos solamente para llevar a cabo esta indagación, insistir en una cosa que ya hemos indicado, a saber: que está demostrado en este capítulo que el derecho divino o religioso se funda en un pacto, en defecto del cual no existe más derecho que el natural, y que por esta razón los hebreos no estaban por la religión obligados a amar a las demás naciones que no habían tomado parte en este pacto; de suerte que la caridad no era para ellos un deber sino entre los conciudadanos.

Capítulo XVIII

ALGUNOS PRINCIPIOS POLÍTICOS DEDUCIDOS DEL EXAMEN DE LA REPÚBLICA DE LOS HEBREOS Y DE SU HISTORIA

Aunque la constitución hebrea, tal como la hemos concebido en el precedente capítulo, pudo subsistir eternamente, no es posible hoy imitarla, y esta no sería una empresa razonable. Porque aquel que quisiera transferir sus derechos a Dios debería formar al modo que la nación hebraica una alianza expresa con Dios, lo que exigiría, no solamente la voluntad de aquel que abandonase sus derechos sino la divina.[1] Ahora bien: ¿no ha declarado Dios por medio de los apóstoles que en adelante la alianza de la divinidad con el hombre no sería escrita ni con tinta, ni en tablas de piedra sino en el corazón de cada cual por el Espíritu divino? Luego esta forma de gobierno no podría ser de utilidad alguna sino a un pueblo que quisiese concentrarse en sí mismo, sin relaciones exteriores, encerrarse dentro de sus fronteras y separarse del resto del mundo, y no a un pueblo que necesita tener relaciones continuas con sus vecinos. Ved por qué una forma parecida de gobierno, no podría convenir sino a un corto número de pueblos. No obstante, aunque la constitución hebraica no se ha de imitar en muchos puntos, hay otros, sin embargo, que merecen tenerse presentes y que podrían imitarse con gran utilidad. Pero como mi deseo no es componer un tratado completo de política, no hablaré sino de aquellas instituciones de los hebreos que se relacionen con mi objeto.

Haré notar primeramente que el gobierno de Dios en el Estado no se oponía a que se revistiese a un hombre de la soberana majestad y se le entregase el poder. En efecto, los hebreos, después de haber transferido sus derechos a Dios, ¿no dieron el soberano poder a Moisés que por sí solo poseía el derecho de establecer y abolir las leyes en nombre de Dios, de escoger los ministros del culto, de juzgar, de instruir y castigar al pueblo, y de mandar, por último, a todos de una manera absoluta? Luego aunque los ministros del culto fuesen los intérpretes de la ley, no les correspondía juzgar a los ciudadanos ni excluir a ninguno de ellos de la comunidad política; este era derecho exclusivo de los jueces y de los jefes escogidos en el seno del pueblo (*Josué*, cap. VI, *Jueces*, cap. XXI y *Samuel*, cap. XIV). Si ahora consideramos atentamente la historia de los hebreos y sus vicisitudes, encontraremos muchas otras instituciones políticas dignas de mención. He aquí algunas:

I. No se ve secta alguna en el seno de la religión hasta el segundo imperio cuando los pontífices tomaron posesión del derecho de dar decretos y dirigir los negocios del Estado, y cuando para conservarle por tiempo indeterminado usurparon el poder ejecutivo y se hicieron dar el nombre de reyes. Este hecho se explica por sí mismo. En el primer imperio ninguno podía recibir su nombre de los pontífices no teniendo éstos el derecho de decretar sino simplemente el de transmitir las respuestas de Dios en las cuestiones, ya de los jefes, ya de las asambleas.

No debían, por lo tanto, desear nuevos decretos, sino antes bien, procurar conservar las costumbres sancionadas por la tradición. ¿Qué otro medio tenían de conservar intacta su independencia contra la mala voluntad de los jefes, que velar porque las leyes no fuesen corrompidas? Pero cuando el pontificado tomó a su cargo la administración del Estado, cada cual, en las cosas concernientes a la religión como en todas las demás, se creyó obligado a arreglar todo por la autoridad pontifical, dando cada día, acerca de las ceremonias de la fe, y de todo en general, nuevos decretos cuya santidad quisieron poner al nivel de la de las leyes de Moisés. De aquí que la religión fuese inclinándose a la superstición cada vez más, corrompiéndose el verdadero sentido e interpretación de las leyes. Además, en un principio, cuando los pontífices hollaron el camino del soberano poder, consentían en todo, con el fin de atraerse al pueblo dando su aprobación a todos los actos de la multitud, aun a los más impíos, y acomodando las Sagradas Escrituras a la corrupción de las costumbres más disolutas. Invocaré en este punto el testimonio de Malaquías, quien reprendiendo enérgicamente a los sacerdotes de su tiempo, les llama mercaderes sagrados y les apostrofa con estas palabras: *Los libros del pontífice son el santuario de la ciencia; de su boca se escucha la ley, porque es el enviado de Dios; pero vosotros os habéis separado de la verdadera senda y habéis hecho, para muchos, de la ley un objeto de escándalo. El dios de las batallas dice que habéis infringido el pacto hecho con Leví.* Y continuando de esta suerte les acusa de interpretar la ley a su capricho, y en el olvido de Dios no pensar más que en su propio interés. Ahora bien, los pontífices no pudieron cometer estas infidelidades con tal reserva que se escapasen a las miradas de los sabios, sobre todo, cuando en el exceso de su audacia llegaron a pretender que no eran rigurosamente observables más que las leyes escritas y que, en cuanto a los decretos que los fariseos (que como atestigua Josefo en sus *Antigüedades* salían de las últimas capas del pueblo), llamaban tradiciones de sus mayores, no debían ser respetados. Como quiera que sea, no se puede dudar que el espíritu de adulación de los pontífices para con el pueblo, la corrupción de la religión y de las leyes, y el increíble aumento de estas últimas, fueron con frecuencia ocasión de querellas y discusiones imposibles de apaciguar. Cuando hombres dominados por la superstición se dividen y luchan entre sí, apoyados unos y otros por la

autoridad pública, vano es intentar unirlos y restablecer entre ellos la concordia. Necesariamente se separarán y formarán sectas distintas.

II. Es digno de tenerse en cuenta que los profetas, que nada eran en el Estado, por la facultad que tenían de distribuir los consejos y reproches irritaban más que corregían al pueblo y que, por el contrario, los reyes que tenían el poder de castigarse se hacían obedecer dócilmente. Pero los reyes piadosos no siempre pudieron soportar a los profetas a causa del derecho de que estaban revestidos de decidir acerca de la justicia e injusticia de todas las cosas y de castigar a los mismos reyes por los actos públicos o particulares realizados contra su opinión. El rey Asa, que según el testimonio de la Escritura fue un rey piadoso, hizo arrojar al profeta Ananías bajo la rueda de un molino *(Paralipómenos,* lib. II, capítulo XII) por haber osado reprocharle el haber concluido un tratado con el rey de Armenia.

Muchos otros ejemplos, que sería fácil citar, demuestran que la religión sufrió más daño que provecho de esta libertad de hablar de los profetas, y podría añadir que el exceso de sus derechos fue el origen de un gran número de guerras civiles.

III. También es notable que durante todo el tiempo que el pueblo tuvo el poder en sus manos no hubo sino una sola guerra civil y ésta cesó sin dejar tras de sí huella alguna, habiendo tenido los vencedores compasión de los vencidos hasta el punto de que procuraron por todos los medios devolverlos a la vez el poder y el honor. Pero cuando el pueblo, que no estaba habituado a los reyes, cambió la primera forma de gobierno en la forma monárquica, las guerras civiles no tuvieron término, y tal fue la ferocidad de los combates que nada hay a ellos parecido en los libros de la historia. En un solo combate (¿puede creerse?) cincuenta mil israelitas fueron muertos por sus enemigos de Judá. En otro combate los israelitas hicieron, a su vez, con los de Judá una gran matanza (la Escritura no fija el número de los muertos), se apoderaron de la persona del rey, echaron por tierra los muros de Jerusalén, y sin respeto hacia el templo mismo, se entregaron en él al saqueo, lo que demuestra que su cólera no tuvo freno ni límites; después, cargados del botín tomado a sus hermanos, manchados con su sangre, no dejando tras sí sino muertes injustas, y dejando al soberano en un reino devastado, arrojaron por fin las armas, fundando su seguridad menos en la buena fe de los judíos que en su debilidad. Éstos, en efecto, pocos años después y habiendo recuperado sus fuerzas, entablaron un nuevo combate, en el cual la victoria fue aún de los israelitas que degollaron ciento veinte mil niños de Judá, llevaron en cautividad mujeres y niños en número de doscientos mil, hicieron un botín cuantioso, y, por último, extenuados por estos combates y otros muchos más en el transcurso de su historia, vinieron a ser presa de sus enemigos. Pero si nos remontamos al tiempo en que los hebreos gozaron de una paz completa, ¡qué contraste! Con frecuencia, antes de los reyes transcurrieron cuarenta años, y aún una vez, lo que parece increíble, ochenta sin guerra exterior ni interior, y en una tranquili-

dad perfecta. Por el contrario, no combatiendo los reyes, señores del gobierno, por obtener la paz y la libertad sino por adquirir la gloria, emprendieron todos, excepto Salomón, cuya prudencia y sabiduría debían brillar más en la paz, guerras renovadas sin cesar, como puede leerse en la historia de los judíos. Añádase la funesta pasión de reinar que más de una vez ensangrentó las gradas del trono. Por último, las leyes, mientras duró el gobierno del pueblo, fueron preservadas de la corrupción, y constantemente observadas. Así es que antes de los reyes hubo pocos profetas que diesen sus avisos al pueblo, y después fueron en gran número. ¿No salvó Hobadías a cien profetas de muerte violenta ocultándolos por temor de que fuesen arrollados con los demás en la misma matanza? No vemos tampoco que el pueblo haya sido engañado por falsos profetas sino después de haber remitido el poder a manos de los reyes a los cuales los profetas se esforzaban por complacer. Debe notarse aún que el pueblo, cuyo ánimo veleidoso baja o sube, según las circunstancias, se corregía fácilmente en la adversidad, volvía sus ojos a Dios, restablecía las leyes, y de esta manera escapaba al peligro, en tanto que los reyes, cuyo espíritu era casi siempre presa del orgullo más desmedido, restaron obstinadamente aferrados a sus vicios hasta la ruina completa de Jerusalén.

Estas consideraciones demuestran claramente:

I. Que nada hay más funesto a la vez a la religión y al Estado que confiar a los ministros del culto el derecho de legislar o de administrar los negocios públicos y que, por el contrario, todas las cosas resultan bien establecidas cuando éstos se encierran en los límites de sus atribuciones y se limitan a responder a las cuestiones que se les dirigen y, en todo caso, restringen sus enseñanzas y sus actos administrativos a las cosas recibidas y consagradas por un prolongado uso.

II. Que nada es tan peligroso como someter al derecho divino las cosas de mera especulación e imponer leyes a las opiniones que son o pueden ser objeto de discusión entre los hombres. El gobierno, en efecto, no puede ser sino violento allí donde las opiniones, que son propiedad de cada cual, son imputadas como crímenes; hay más: en un país tal, el Gobierno es ordinariamente juguete de los furores del pueblo. Así, Pilatos, cediendo a la cólera de sus fariseos, hizo crucificar a Cristo, que era inocente. Luego los fariseos, para despojar a los ricos de sus dignidades, agitaron las cuestiones religiosas y acusaron de impiedad a los saduceos y a su ejemplo los más detestables hipocritas, llevados de la misma ambición que disfrazaron con el nombre de celo por los derechos de Dios, persiguieron a los hombres más respetables por sus virtudes y odiosos por esto mismo al pueblo, desacreditando públicamente sus opiniones y encendiendo contra ellos la cólera de una multitud desenfrenada. Como esta licencia religiosa se ocultó bajo la máscara de religión, escapó a todo medio de represión allí, sobre todo, donde el soberano había introducido alguna secta de que él mismo no era el jefe; porque en tal caso, los hombres

que tienen las riendas del Estado no se consideran como intérpretes del derecho divino, sino como simples sectarios que reconocen en los doctores de la secta los verdaderos intérpretes de la ley. Ved por qué a los ojos del pueblo la autoridad de los magistrados respecto a las creencias religiosas es de ningún valor, y la de los doctores, por el contrario, es poderosísima hasta el punto de que los reyes mismos deben, a su juicio, someterse dócilmente a sus interpretaciones. Para poner a los Estados al abrigo de todos estos males, no puede imaginarse nada mejor que hacer consistir la piedad y el culto entero en las buenas obras, a saber: el ejercicio de la caridad y de la justicia, y dejar al juicio de cada uno todo lo demás. Volveremos con insistencia sobre este asunto.

III. Vemos además cuánto interesa al Estado y a la religión confiar al soberano el derecho de decidir de la justicia y de la injusticia. Porque si este derecho de juzgar el valor moral de las acciones no ha podido confiarse a los divinos profetas sin gran daño del Estado y de la religión, ¡cuánto menos deberá serlo a hombres que no tienen la ciencia de leer en el porvenir ni el poder de realizar milagros! Pero también de este asunto me reservo el tratar especialmente.

IV. Se ve por último cuán funesto es a un pueblo que no tiene el hábito de la autoridad real y que está ya en posesión de una constitución, darse al gobierno monárquico. Porque ni el pueblo podrá soportar un gobierno tan absoluto ni el rey respetar las leyes y los derechos del pueblo instituidos por un poder menos fuerte. Menos aún se resolverá a defender una legislación, en cuya institución no ha tomado parte sino solamente el pueblo o el consejo que administraba los negocios públicos, hasta el extremo de que tomando la defensa de los antiguos derechos del pueblo se haría en vez de esclavo señor. El nuevo monarca se esforzará, pues, por instituir nuevas leyes, por reformar la constitución en su provecho y por hacer menos fácil al pueblo quitar a los reyes la autoridad soberana que abandonarla. No puedo menos de añadir que no sería menos peligroso condenar a muerte al rey, aun constando una y mil veces su tiranía; porque el pueblo, habituado a la autoridad real, dominado por ella, menospreciaría una autoridad inferior, y muerto el rey, se vería bien pronto obligado, como en otro tiempo los profetas, a elegir un sucesor que sería tirano, no ya voluntariamente, sino por necesidad. ¿Cómo podría mirar sin enojo a los ciudadanos, rodearle con las manos tintas en sangre real, hacer gala de su parricidio como de una buena acción? Sin contar con que el parricidio sería para él una continua advertencia amenazadora.

Sin duda alguna, si el rey quería serlo verdaderamente, no podía reconocer al pueblo juez de los reyes y señor suyo ni contentarse con un reino precario; debía vengar la muerte de su predecesor, y dar así un ejemplo que quitase a su pueblo la audacia para cometer por segunda vez el mismo crimen. No podía vengar la muerte del tirano por medio del suplicio de los ciudadanos sin hacer la causa de aquél, aprobar sus actos y seguir sus huellas. De aquí resulta, que el pueblo puede muy

bien cambiar con frecuencia de tirano, pero no libertarse de la tiranía ni sustituir a la monarquía otra forma de gobierno. Hay de esto un funesto ejemplo en el pueblo inglés, que se ve obligado a dar a la muerte de un rey las apariencias de justicia.[2] Muerto el rey, fue preciso cambiar, al menos, la forma de gobierno; pero después de haber corrido por doquiera arroyos de sangre, nada se pudo hacer mejor que saludar bajo otro nombre, a un nuevo monarca (¡como si fuese todo cuestión de nombre!) que no podía mantenerse en el trono sino destruyendo hasta sus últimos retoños la raza real, persiguiendo a los ciudadanos, amigos o sospechosos de adictos al rey; y haciendo la guerra para evitar el espíritu de oposición que hace nacer la paz, a fin de que el pueblo, ocupado con los nuevos sucesos, olvidase las sangrientas ejecuciones que habían destruido a la real familia. Así, la nación apercibió, pero muy tarde, que no había hecho otra cosa por la salud de la patria que violar los derechos de un rey legítimo y cambiar el estado de las cosas por otro peor. Resolvió, pues, retroceder y no descansar hasta volverlo todo a su estado primitivo. Pero acaso alguno pretenderá, objetando el ejemplo del pueblo romano, que pudo fácilmente libertarse de la tiranía: no veo en este ejemplo sino más y más confirmada mi opinión. En efecto, aunque el pueblo romano pudo, más fácilmente que otros, desembarazarse de un tirano y cambiar la forma de gobierno, porque a él solo correspondía elegir el rey y su sucesor, y porque estando formado de hombres inclinados naturalmente a la sedición y avezados al crimen no había formado jamás el hábito de obedecer a los reyes (¿no había asesinado de seis tres?), todos sus esfuerzos, no embargante, no llegaron jamás sino a reemplazar un solo tirano por muchos que miserablemente le ocuparon en guerras exteriores e interiores, sin cesar renovadas, hasta que por fin el Estado cayó de nuevo en las manos de un monarca con un cambio de nombre por toda modificación, como en Inglaterra. En lo que concierne a los Estados confederados de la Holanda, nunca tuvieron reyes, que sepamos, sino condes, a los cuales jamás se confirió el derecho soberano. En efecto, en vista del gran poderío de los Estados confederados de la Holanda del tiempo del conde de Leicester, es lícito inducir que se reservaron siempre, con el derecho de recordar a los condes su deber, el poder de defender este derecho, así como la libertad de los ciudadanos, y si los condes degeneraban en tiranos, el de tomar de ellos venganza; y por último, el de moderar tan bien su poder que no pudiesen hacer cosa alguna sino con el permiso y aprobación de los Estados confederados. De donde resulta que perteneció siempre a los Estados el poder y la majestad suprema que el último conde se esforzó en usurpar;[3] y en cuanto han abandonado su autoridad soberana, han colocado al imperio en la pendiente de su ruina. Estos ejemplos confirman, pues, lo que hemos adelantado, que debe siempre conservarse la forma de gobierno existente y que no se la puede cambiar sin correr el riesgo de una ruina total. Tales son las observaciones que he creído oportunas con ocasión del examen de las instituciones hebraicas.

Capítulo XIX

SE ESTABLECE QUE EL DERECHO DE REGULAR LAS COSAS SAGRADAS CORRESPONDE AL SOBERANO, Y QUE EL CULTO EXTERIOR DE LA RELIGIÓN, PARA SER VERDADERAMENTE CONFORME CON LA VOLUNTAD DE DIOS, DEBE ARREGLARSE EN VISTA DE LA PAZ DEL ESTADO

Cuando antes he establecido que los que tienen en sus manos el poder tienen por sí solos un derecho absoluto sobre todas las cosas, y que únicamente depende de su voluntad el derecho entero, no he querido hablar simplemente del derecho civil, sino también del derecho sagrado, de que son a la vez intérpretes y sostén.[1] Quiero insistir sobre este punto y tratarle de una manera completa en este capítulo, porque son muchas las personas que niegan absolutamente que el derecho de regular las cosas sagradas pertenezca a los que están al frente de los negocios públicos y que rehusan reconocerles como intérpretes del derecho divino, tomando de aquí pretexto para acusarles, perseguirles en juicio y aun, como San Ambrosio con el emperador Teodorico, arrojarles del seno de la Iglesia. En este mismo capítulo demostraremos que estas personas introducen de esta manera en el Estado un principio de división, abriéndose un camino hacia la autoridad suprema; pero antes quiero probar que la religión sólo adquiere fuerza de derecho por el decreto de los que tienen facultad de mandar, que Dios no puede fundar su reino entre los hombres sino por medio de los soberanos y, además, que el culto y el ejercicio de la piedad deben estar de acuerdo con la tranquilidad y la utilidad pública y, por consiguiente, determinadas por el soberano, que debe también ser el intérprete de las cosas sagradas. Hablo aquí expresamente del ejercicio de la piedad y del culto exterior de la religión y no de la piedad en sí misma y del culto interior dirigido a la Divinidad, o de los medios por los cuales el espíritu se dispone interiormente a honrar a Dios en toda la integridad de la conciencia. El culto interior dirigido a la Divinidad y la piedad en sí misma pertenecen propiamente a cada cual (como lo hemos demostrado al final del capítulo VII), y no pueden someterse a la voluntad ajena. Ahora bien: ¿qué debe aquí entenderse por reino de Dios? Esto es lo que creo haber expuesto claramente en el capítulo XIV. Allí, en efecto, hemos demostrado que es aquel en que se cumple la ley de Dios y se practica la justicia y la caridad según las órdenes divinas; de donde se sigue que el reino de Dios

existe allí donde la justicia tiene fuerza de derecho y se impone a título de ley.

Poco importa, por otra parte, que Dios enseñe y mande el verdadero culto de la justicia y de la caridad por la simple luz natural o por la revelación. ¿Qué importa el modo como este culto se revela a los hombres, si obtiene un imperio absoluto y es para ellos una ley soberana? Si demuestro, pues, que la caridad y la justicia no pueden recibir fuerza de ley sino de los que representan el derecho del Estado, concluiré naturalmente (teniendo en cuenta que el derecho del Estado corresponda sólo al soberano), que la religión no puede adquirir fuerza de ley sino del decreto de los que poseen el derecho de mandar y que Dios no puede fundar su reino entre los hombres sino por medio del soberano. Además, que el culto de la caridad y de la justicia no recibe fuerza de ley sino de los que disponen del derecho del Estado, resulta evidentemente de lo que precede. ¿No hemos demostrado en el capítulo XVI, que en el estado natural no corresponde más a la razón que a la pasión, y que los que viven bajo el imperio de esta última, lo mismo que los que siguen las leyes de la razón, tienen un derecho igual sobre todas las cosas que están en su poder? Por esto en el estado natural no hemos podido concebir pecado posible ni representamos a Dios como un juez que castiga los pecados de los hombres, sino que nos ha parecido que todas las cosas se producían en virtud de las leyes generales de la naturaleza universal y que no existía diferencia entre lo justo y lo impío, entre el hombre puro y el hombre impuro (para usar el lenguaje de Salomón), porque no había en él lugar para la caridad y la justicia. Pero, para que las enseñanzas de la verdadera razón, es decir (véase nuestro capítulo IV acerca de la ley divina), las enseñanzas de la divinidad mismas tengan fuerza de derecho absoluto, ha sido preciso que cada uno haya hecho renuncia de su derecho natural en favor de todos, o de un corto número.

Y entonces, en fin, hemos empezado a comprender lo que es justicia, injusticia, equidad e iniquidad. La justicia y, en general, todas las enseñanzas de la verdadera razón y, por consiguiente, la caridad hacia el prójimo, no pueden, pues, recibir fuerza de ley, sino del derecho mismo del gobierno, es decir (según las explicaciones que hemos dado en el mismo capítulo), solamente en virtud del decreto de los que tienen en sus manos el poder. Como además (según he demostrado), el reino de Dios consiste simplemente en el derecho aplicado a la justicia y a la caridad o a la verdadera religión, se sigue, como pretendemos, que el reino de Dios no puede existir entre los hombres sino por medio de sus legítimos gobernantes, importando poco, repito, que la religión sea revelada por la simple luz natural o por mediación de los profetas: la demostración que hemos dado es universal, atendido que la religión es siempre la misma, y siempre igualmente revelada por Dios, de cualquier modo que llegue a conocimiento de los hombres. Ved por qué la religión revelada por mediación de los profetas, tuvo fuerza

de ley entre los hebreos; fue, no obstante preciso, que cada uno se despojase de sus derechos naturales, y que todos se obligasen de común acuerdo a no obedecer más leyes que las reveladas en nombre de Dios por medio de los profetas, del mismo modo que en una democracia en que todos los ciudadanos, de común acuerdo, resuelven gobernarse por las inspiraciones de la razón. Es cierto que los hebreos transmitieron, además, sus derechos a Dios,' pero este acto fue más bien mental que efectivo. En realidad, como hemos visto, conservaron todos los derechos de soberanía hasta el momento en que los abdicaron en Moisés, que vino a ser así rey absoluto de la nación, y que fue el exclusivo intermediario por el cual Dios reinó sobre los hebreos; y por esta causa, a saber, por no poder tomar la religión fuerza de ley sino del derecho mismo del Estado, por lo que Moisés no pudo aplicar el suplicio a los que, antes del pacto divino, esto es, cuando estaban en posesión de sus derechos naturales, quebrantaron el sábado (*Éxodo*. cap. XV), como lo hizo después del pacto divino (*Números*, cap. XV), cuando cada uno había renunciado sus derechos naturales y el sábado había recibido del derecho del Estado fuerza de ley. Por esta causa, asimismo, después de la ruina del gobierno hebraico, la religión revelada dejó de tener fuerza de derecho. Es, realmente indudable, que desde el momento en que los hebreos abandonaron sus derechos al rey de Babilonia, el reino de Dios y el derecho divino dejaron de existir. Por el hecho mismo, el pacto por el cual se habían obligado los hebreos a obedecer la voluntad divina, y que era el fundamento del reino de Dios, se hallaba destruido y no podían restar fieles, realzándose a sí mismos, como en el desierto y en el seno de su patria, sino realzando al rey de Babilonia, al cual en todas las cosas (capítulo XVI) estaban obligados a obedecer. Esto es lo que Jeremías (capítulo XXIX) les advirtió de una manera expresa: *Velad*, dice, *por la paz de la ciudad hacia la cual os he llevado cautivos. No hay bienestar para vosotros sin el suyo*. Pero si debían velar por la paz de la ciudad no podía ser como miembros del gobierno (¿no eran cautivos?), sino como esclavos, es decir, ciñéndose a una obediencia absoluta, absteniéndose de toda sedición, observando las leyes y respetando los derechos del Estado aun cuando fuesen muy diferentes de los de su patria. ¿No se sigue, evidentemente de todo esto, que la religión entre los hebreos no adquirió fuerza de derecho sino apoyándose en el del Estado y que, arruinado éste, dejó de ser propiedad de un Estado particular y no fue más que un dogma universal de la razón no estando aún revelada la religión católica? Concluimos pues, que la religión, sea revelada por la luz natural o por la palabra profética, no puede adquirir fuerza de ley sino en virtud de un decreto de los que tienen el derecho de mandar, y que Dios no puede tener un reino particular entre los hombres sino mediante un soberano. Y aún se deduce esto de una manera más clara de lo que hemos dicho en el capítulo IV. ¿No hemos demostrado que todos los decretos de Dios son por su naturaleza eternamente verdaderos y

necesarios, y que no se le puede concebir como un rey o un legislador que dicta leyes a los hombres? Por consiguiente, ni las divinas enseñanzas de la luz natural, ni las revelaciones de los profetas pueden recibir inmediatamente de la Divinidad fuerza de ley, y no la adquieren sino por la voluntad directa o por la intermediaria de aquellos a quienes corresponde el derecho de mandar y dar decretos. De suerte, que sin su intermediación, no podemos concebir que Dios reine sobre los hombres y gobierne las cosas humanas según las leyes de la justicia y de la equidad; lo que, por otra parte, está confirmado por la experiencia. En efecto, solamente vemos huellas de la justicia divina allí donde los justos mandan: por todas las demás partes (para repetir las palabras de Salomón) vemos al hombre justo y al hombre injusto, al puro y al impuro tratados del mismo modo por la fortuna; y esto ha dado lugar a que muchos, pensando que Dios reina inmediatamente sobre los hombres y rige así la naturaleza entera, hayan dudado de su providencia.

Ahora que está demostrado por la experiencia y por la razón que el derecho divino depende de los que mandan, ¿no se sigue que son éstos además sus intérpretes? ¿De qué modo? Esto es lo que vamos a ver. Demostremos que el culto exterior de la religión y todo el ejercicio de la piedad deben estar de acuerdo con la tranquilidad y la conservación del Estado para ser verdaderamente conformes a la voluntad de Dios, y habremos demostrado que el soberano debe ser el intérprete de la religión y de la piedad.

Está fuera de duda que la piedad para con la patria es el más alto grado de piedad que el hombre puede alcanzar. En efecto, una vez el gobierno trastornado, huyen la justicia y el bien, la impiedad y el terror reinan en medio del duelo general. De donde resulta que no hay acto piadoso para con el prójimo, que no venga a ser impío si lleva tras sí la ruina del Estado y que, por el contrario, no hay acto impío para con el prójimo, que no sea reputado piadoso, si tiene por fin la salvación de aquél. Por ejemplo: si aquel que lucha contra mí se esfuerza en arrancarme mi túnica y yo se la abandono, esto será un acto de piedad; pero si esto ha de ocasionar la perdición del Estado no soy piadoso, si por el contrario no se demanda en juicio, aun cuando debe atraerla la pena de muerte. Esto es lo que explica la gloria de Maulio Torcuato, que supo hacer prevalecer en su corazón la salud del pueblo a su amor paternal. ¿Qué se sigue de aquí? Que el bienestar del pueblo es la suprema ley a que deben sujetarse todas las leyes divinas y humanas. Ahora bien; como quiera que sólo al soberano corresponde determinar lo que es necesario al bienestar del pueblo y a la tranquilidad del Estado, y ordenar lo que a este fin le parezca conducente, ¿no resulta que a él toca determinar el modo con que debe cada cual practicar la piedad para con el prójimo, es decir, el modo con que debe cada uno obedecer a Dios? Por aquí comprendemos claramente de qué modo es el soberano intérprete de la religión; comprendemos, además, que nadie puede realmente obedecer a Dios sino acomodándose al culto de

la piedad, obligatoria para todos, a la utilidad pública, y consiguientemente, obedeciendo a todos los decretos del soberano. ¿No estamos obligados todos, sin excepción, por la voluntad de Dios, a practicar la piedad y a evitar todo daño a nuestros semejantes, sean quienes sean? ¿Y no se sigue de aquí que no es permitido socorrer a uno en gran perjuicio de otro, y menos en perjuicio del Estado entero? ¿No se sigue que sin acomodar la piedad y la religión a la utilidad pública, no puede practicarse la piedad según los deseos de Dios? Ahora bien, nadie puede saber lo que es útil al Estado más que por los decretos del soberano que debe por sí solo dirigir los negocios públicos; por consiguiente, nadie puede poner verdaderamente en práctica la piedad, ni obedecer a Dios sin someterse a todos los decretos. Estas consideraciones están, por otra parte, confirmadas en la práctica. ¿Ha juzgado merecedor de la muerte el soberano, o declarado enemigo a un ciudadano o a un extranjero o a un hombre revestido de cualquier autoridad pública? Pues por este solo hecho está prohibido a los súbditos prestarle socorro. Así es que los hebreos, a los cuales estaba prescrito amar al prójimo como a sí mismos, estaban obligados a entregar al juez a aquel que resultaba culpable de alguna acción ilegal (*Levítico*, cap. V, y *Deuteronomio*, cap. XIII) y si era condenado a morir, a matarle (*Deuteronomio*, cap. XIII). Luego para conservar la libertad que habían conquistado, para continuar gozando de un derecho absoluto sobre las tierras que ocupaban, los hebreos debieron, como hemos demostrado en el capítulo XVII, acomodar la religión a su gobierno particular y separarse de todas las demás naciones. Y ved por qué se dice: *Ama a tu prójimo, odia a tu enemigo* (*Mateo*, capítulo V). Cando perdieron el derecho de gobernarse y fueron llevados en cautividad a Babilonia, Jeremías les recomendó velasen por el bienestar de la ciudad en que estaban cautivos; y cuando Cristo previó su dispersión por todo el universo, les encargó a todos practicar la piedad de una manera absoluta. Todo esto, ¿no demuestra hasta la evidencia que la religión se acomodó siempre al bienestar del Estado? Se me hará acaso una objeción: ¿Con qué derecho los discípulos de Cristo, simples particulares, se lanzaron a predicar la religión? Responderé que lo hicieron en virtud del poder que habían recibido de Cristo contra los espíritus impuros (*Mateo*, cap. X). He advertido expresamente antes, al final del capítulo XVI, que es un deber para todos permanecer fieles, aunque sea a un tirano, a menos de existir un ciudadano a quien Dios haya prometido contra él por una revelación inequívoca un socorro particular. Nadie, pues, debe autorizarse con el ejemplo de los discípulos de Cristo, a menos de haber recibido la facultad de operar milagros; esto es aún más manifiesto leyendo las palabras de Cristo a sus discípulos: *No temáis a los que matan los cuerpos* (*Mateo*, cap. XVI), porque si estas palabras se dirigiesen a todo el mundo, sería imposible todo gobierno; y esta frase de Salomón (*Proverbios*, cap. XXIV): *Hijo mío, teme a Dios y al rey*, sería impía, lo que es completamente absurdo. De donde debe ne-

cesariamente concluirse que la autoridad con que Cristo invistió a sus discípulos fue dada a ellos solos en particular. En cuanto a las razones sobre las cuales se apoyan nuestros adversarios para separar el derecho sagrado del derecho civil, y probar que el uno corresponde al soberano y el otro a la Iglesia universal, no las tomo en cuenta; son demasiado frívolas para merecer una refutación. Lo que no pasaré en silencio es el miserable error de los que, para confirmar su sediciosa opinión (perdóneseme lo duro de esta palabra), citan en su apoyo el ejemplo del soberano pontífice de los hebreos que tuvo en sus manos el derecho de administrar las cosas sagradas ¡como si los pontífices no hubiesen recibido este derecho de Moisés, que como anteriormente hemos dicho, se reservó la soberana autoridad, y no hubiesen podido ser de él despojados por un simple decreto suyo! ¿No eligió él mismo, no solamente a Aarón, sino también a su hijo Eleazar y hasta a su nieto Pincha, y no les confió él mismo la administración del pontificado que conservaron luego los pontífices, pero de tal manera que parecían siempre no ser sino sustitutos de Moisés, esto es, del soberano? En efecto, como lo hemos hecho ver, Moisés no se escogió sucesor alguno en el mando supremo, sino que distribuyó las diversas funciones de tal suerte que lo que vinieran tras él parecieran oficiales administrando un Estado cuyo rey estuviera ausente y no muerto. En el segundo imperio, los pontífices poseyeron sin límites el derecho en cuestión, cuando hubieron unido al poder pontifical el administrativo. El derecho pontifical estuvo siempre, pues, bajo la dependencia de la soberana autoridad, y los pontífices no le poseyeron absolutamente sino con la administración del Estado. Hay más: el derecho relativo a las cosas sagradas correspondía de un modo absoluto a los reyes, con la única excepción de que no les era permitido poner mano en las ceremonias del templo, porque todos aquellos de los hebreos que no se enlazaban por su genealogía con Abraham eran considerados como profanos. Pero nada de esto se ha conservado en el cristianismo. Así, no podemos dudar que hoy las cosas sagradas (para la administración de las cuales se tienen presentes las costumbres de cada uno, no la familia de que desciende, y que por consiguiente no excluyen a título de profanos a los que llevan las riendas del poder) no son exclusivamente asuntos del soberano. Nadie puede recibir más que de la voluntad y del consentimiento del gobierno el derecho y el poder de administrar las cosas del culto, de escoger los ministros, de establecer y consolidar los fundamentos de la Iglesia y la doctrina que enseña, de juzgar acerca de las costumbres y actos piadosos, de arrojar a alguno de la comunidad de los fieles o recibir a otro en el seno de la Iglesia, y en fin, de proveer a las necesidades del pobre; y todas estas cosas no son solamente verdaderas, como lo hemos demostrado, sino que, además, son estrictamente necesarias a la religión y al bienestar del Estado. ¿Quién ignora que el derecho y la autoridad respecto de las cosas sagradas, se imponen al pueblo con facilidad, y con qué respeto cada cual acoge

las palabras de aquel que de este derecho se halla revestido? ¿Y no puede, en verdad, decirse que quien dispone de esta autoridad reina en los espíritus? Querer, pues, privar de él al soberano, es querer introducir la división en el Estado, división que es la fuente, como lo fue entre los reyes y los pontífices hebreos, de querellas y discordias interminables. Hay más: aquel que se esfuerza en quitar esta autoridad al soberano se abre un camino al poder absoluto. ¿Qué decretos podrá dictar el soberano si se le rehusa este derecho? Ninguno, sin duda, ni tocante a la guerra, ni a la paz, ni a otra cosa cualquiera desde el punto en que se le obliga a aconsejarse de otra autoridad y a saber de sus labios si la medida juzgada útil es piadosa o no. ¿No dependen, más bien, todas las cosas de la voluntad de aquel que posee el derecho de juzgar acerca de la piedad y de la impiedad, de la justicia y de la injusticia? La historia de todos los siglos nos suministra de ello muchos ejemplos: presentaré uno solo. El pontífice de Roma, que disponía en otro tiempo de un derecho absoluto en las cosas concernientes al culto, llegó poco a poco a someterse a su autoridad a todos los reyes, hasta que un día llegó a la cima del imperio. Después, a pesar de todos sus esfuerzos, los soberanos, y sobre todo, los emperadores de Alemania no pudieron disminuir su autoridad y, lejos de esto, no hicieron sino acrecentarla con su impotencia. Así, pues, para llegar al fin que los romanos no pudieron realizar con el hierro y el fuego, los hombres de la Iglesia no necesitaron más que de su pluma. ¡Júzguese por esto del maravilloso poder del derecho divino y de la necesidad de ponerle en manos del soberano! A poco que se quiera reflexionar en las observaciones que llenan el precedente capítulo, se verá que esta medida no es poco ventajosa para la piedad y la religión. ¿No hemos visto antes que los mismos profetas, revestidos del poder divino, irritaron más bien que corrigieron a los hebreos? Era porque eran simples particulares y el poder que tenían de repartir advertencias y reproches no les servía de cosa alguna delante de hombres que, advertidos o castigados por los reyes,, se sometían a ellos muy dócilmente. ¿No hemos visto a los reyes mismos separarse frecuentemente de la religión y arrastrar consigo a casi todo el pueblo por lo mismo que no poseían de un modo absoluto el derecho divino? ¿No se ha reproducido este hecho con frecuencia y por la misma causa entre los cristianos? Se me dirá acaso que quién es el llamado a vengar los derechos ultrajados de la piedad: si son impíos los que tienen el poder en sus manos, ¿seguirán siendo estos reyes impíos los intérpretes de la religión? Pero puedo responder diciendo a mi vez: ¿y quiénes vendrán a ser los intérpretes de la religión si las gentes de Iglesia (que son hombres, y también particulares, y por lo tanto pueden no preocuparse fuera de sus intereses), o las otras personas a las cuales se pretende confiar la administración de las cosas sagradas, se arrojan en la impiedad? Sin duda alguna, si los que tienen el poder en sus manos quieren dar rienda suelta a sus pasiones, posean o

no la administración de las cosas sagradas, éstas no se precipitarán por eso menos a su ruina; pero ¡con cuánta más rapidez aún si algunos hombres de carácter privado a favor de una sedición quieren reivindicar el derecho divino! Ved por qué nada se adelanta negando éste al soberano; lejos de esto; no hace sino acrecerse el mal. ¿Qué sucede, en efecto? Que los reyes (por ejemplo, los de los hebreos, a los cuales este derecho no se concedió de un modo absoluto) caen en la impiedad, y consiguientemente, la pérdida del Estado, de incierta y posible que era, viene a ser cierta y necesaria. Así, pues, ya consideremos la verdad del precepto en sí mismo, ya la seguridad del Estado, ya el interés de la religión, estamos igualmente obligados a establecer que el derecho divino, o, en otros términos, el derecho relativo a las cosas sagradas, depende absolutamente de los decretos del soberano y que a él solo corresponde interpretarle y hacerle respetar. De donde se sigue, que sólo aquellos son los ministros de la palabra de Dios que, sometidos a la autoridad soberana, enseñan al pueblo la religión del Estado apropiada por el soberano a la utilidad pública.

Queda por indicar aún por qué en los Estados cristianos este derecho del soberano ha sido siempre objeto de discusión, mientras que los hebreos no han hecho nunca cuestión, que yo sepa, de este punto. Puede considerarse como una especie de prodigio que una cosa tan clara, tan necesaria, haya sido siempre controvertida, y que en ninguna parte el soberano haya ejercitado este derecho sin oposición, digo más, sin correr el riesgo de un trastorno y sin ocasionar un grave daño a la religión. Seguramente, si no fuere dado asignar una causa a este fenómeno, no tendría dificultad en creer que todas las afirmaciones expuestas en este capítulo no eran sino teóricas, y que pertenecían al género de especulaciones que no tienen aplicación posible. Pero basta considerar el origen de la religión cristiana para ver aparecer manifiestamente la causa que buscamos. No fueron en efecto los reyes quienes enseñaron los primeros la religión cristiana, sino antes bien simples particulares que, contra la voluntad de los que tenían en su mano el poder, cuyos súbditos eran, tomaron costumbre de arengar al pueblo en las iglesias particulares, de instituir las ceremonias sagradas, de administrar, de ordenar, de regular lo concerniente al culto, y todo esto por sí solos y sin contar con el gobierno. Y cuando, después de una larga serie de años se introdujo la religión en el seno del gobierno, las gentes de Iglesia debieron enseñar a los emperadores mismos una religión constituida por ellos y hacerse fácilmente reconocer por doctores e intérpretes de la religión, pastores de la Iglesia y vicarios de Dios sobre la tierra. Además, para impedir a los reyes cristianos apoderarse de esta autoridad, los sacerdotes, en su preponderancia, prohibieron el matrimonio a los ministros supremos de la Iglesia y al soberano intérprete de la religión. Agréguese a esto que aumentaron tanto el número de dogmas religiosos y los confundieron tan bien con la filosofía, que el soberano intérprete de la religión necesitó ser gran filósofo, gran

teólogo, y ocuparse en mil especulaciones estériles, cosas todas solamente posibles a hombres particulares que dispusieran de tiempo suficiente. Ahora bien, las cosas pasaron de muy diferente modo entre los hebreos: la Iglesia y el gobierno tuvieron un solo y mismo origen, y fue Moisés, jefe supremo del Estado, quien enseñó al pueblo la religión, instituyó el culto y escogió sus ministros. De donde resulta, a diferencia de los Estados cristianos, que la autoridad real fue casi absoluta sobre el pueblo y el derecho relativo a las cosas sagradas perteneció casi absolutamente a los reyes. Porque, aunque después de la muerte de Moisés nadie poseyó en el Estado un poder absoluto, siempre el derecho de dar decretos relativamente a las cosas sagradas, como a todo lo demás, fue del jefe del Estado. Así, el pueblo no estaba obligado a instruirse en la religión y las prácticas de la piedad, tanto bajo el pontífice que bajo el juez supremo (*Deuteronomio*, cap. XVII). Aunque los reyes, en fin, no hubiesen heredado los derechos de Moisés en toda su extensión, dependía, sin embargo, de sus decretos toda la ordenación del ministerio sagrado y la elección de sus ministros. ¿No trazó David mismo el plano del templo? (*Paralipómenos*, lib. I, cap. XXVIII). ¿No escogió entre los levitas veinticuatro mil para los cantos sagrados, de entre los cuales seis mil debían ser jueces y pretores, cuatro mil guardadores de puertas y cuatro mil tañedores de instrumentos? (*Ibid.* cap. XXIII). ¿No los dividió en cohortes, de que nombró los jefes, a fin de que se sucediesen turnando en la administración de las cosas sagradas? ¿No dividió a los sacerdotes en igual número de cohortes? Para no consignar aquí una a una estas disposiciones remito al lector al libro II de los *Paralipómenos*, en que se dice (vers. 13) que, *por orden de Salomón, el culto de Dios se celebró en el templo según los ritos instituidos por Moisés:* y en el versículo 14, que *el mismo rey* (Salomón) *distribuyó a las cohortes de sacerdotes* y *levitas sus atribuciones especiales según las órdenes del divino David.* Por último, en el versículo 15, el historiador afirma que *no se está libre de los reglamentos dictados por el rey a los sacerdotes y los levitas en cosa alguna, y en particular en la administración del tesoro.* ¿No se sigue evidentemente de todo esto, y en general de la historia de los reyes, que el ejercicio de la religión y el ministerio sagrado dependían absolutamente de las órdenes del rey? Cuando antes he dicho que los reyes no tuvieron, como Moisés, el derecho de elegir el soberano pontífice, de consultar a Dios sin intermediario y de condenar a los profetas que les predecían su destino, he querido simplemente decir que los profetas, por la autoridad de que estaban revestidos, podían elegir un nuevo rey y absolver del parricidio, pero no llamar a un rey prevaricador en juicio y proceder contra él a su capricho; y esto, porque si no hubiere habido profetas que pudiesen, gracias a una revelación particular, absolver con toda seguridad al parricida, los reyes hubiesen poseído un poder absoluto sobre todas las cosas, tanto sagradas como civiles. Así, los que hoy están a la cabeza del gobierno, no habiendo estado ni

estando obligados a reconocer profetas entre el pueblo (porque no están sometidos a las leyes de los hebreos), aunque no les esté prescrito el celibato, no poseen menos de una manera absoluta el derecho divino; añadiré que le ejercen siempre, una vez que no dejan crecer desmesuradamente los dogmas de la religión ni confundirse con las ciencias.

Capítulo XX

SE ESTABLECE QUE EN UN ESTADO LIBRE CADA CUAL TIENE EL DERECHO DE PENSAR LO QUE QUIERE Y DE DECIR LO QUE PIENSA

Si fuese tan fácil mandar al espíritu como a la lengua, todo poder reinaría en seguridad y ningún gobierno apelaría a la violencia como recurso. Cada ciudadano, en efecto, calcaría sus inspiraciones en las del soberano y no juzgaría sino por los decretos del gobierno de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto. Pero no es posible, como hemos demostrado al comienzo del capítulo XVII, que un hombre abdique su inteligencia y la someta absolutamente a la de otro. Nadie puede hacer así renuncia de sus derechos naturales y de la facultad que en él existe de razonar libremente las cosas, nadie a esto puede ser obligado. Ved, pues, por qué se considera violento al gobierno que extiende su autoridad sobre los espíritus; ved por qué el soberano parece cometer una injusticia con los súbditos y usurpar sus derechos cuando pretende prescribir a cada uno lo que debe aceptar como verdadero y rechazar como falso, y las creencias que debe profesar para satisfacer al culto de Dios. Es porque todas estas cosas son el derecho propio del individuo, que aunque quisiera enajenarle no podría. Convengo en que hay mil maneras de prevenir los juicios de los hombres y de hacer de modo que sin torcer directamente la ajena voluntad, ésta se abandone con tanta confianza al poder que parezca éste ser de ella propietario. Pero por mucha que sea la habilidad del gobierno, no resulta menos exacto que cada cual abunda en su propia opinión, y que éstas no difieren menos que los gustos. Moisés, que tenía tan dominado el juicio de su pueblo, no por medio de la astucia, sino por la virtud divina que residía en él, inspirado como estaba por el espíritu divino en todos sus actos y palabras, no pudo evitar, sin embargo, los rumores del pueblo y las siniestras interpretaciones de sus actos. Menos aún estuvieron los reyes al abrigo de este peligro. Y sin embargo, si un poder sin restricción puede concebirse en algún modo, será seguramente en un gobierno democrático, en que todos los ciudadanos, o por lo menos la mayor parte, administran colectivamente los negocios. Es un hecho cuya causa juzgo de fácil comprensión.

Sea, pues, cualquiera el derecho del soberano, sean cualesquiera sus títulos para interpretar el derecho civil y la religión, nunca, sin embargo, podrá hacer que los hombres no juzguen las cosas con su entendimiento y no sean por él afectados de tal o cual manera. Es muy

cierto que el gobierno puede considerar como enemigos a los que no participan sin restricción de sus sentimientos; pero no vamos a discutir los derechos gubernamentales, sino a indagar qué es lo más útil.[1] Concedo que el Estado tenga el derecho de gobernar con la más excesiva violencia y de condenar por las más fútiles causas a los ciudadanos a muerte, pero todo el mundo negará que un gobierno racional pueda realizar parecidos actos. Hay más: como el soberano no podría tomar estas medidas violentas sin poner al Estado entero en un gran peligro, podemos negarle el poder absoluto y, consiguientemente, el derecho absoluto de hacer estas cosas y otras parecidas, porque hemos demostrado que los derechos del soberano se miden por su poder.

Si nadie, pues, puede abdicar el libre derecho que tiene de juzgar por sí mismo, si cada cual, por un derecho imprescriptible de la naturaleza es señor de sus pensamientos, ¿no resulta que nunca podrá ensayarse en un Estado, sin las más deplorables consecuencias, obligar a los hombres, cuyas ideas y sentimientos son tan distintos y aun tan opuestos a no hablar, sino conformemente a las prescripciones del poder supremo? ¿Pueden los hombres más hábiles, para no hablar del pueblo, guardar silencio? ¿No es un defecto común a todos los hombres confiar a otro los deseos que deberían guardar en secreto? Será, pues, un gobierno violento aquel que rehusa a los ciudadanos la libertad de expresar y enseñar sus opiniones y, por el contrario, será un gobierno moderado aquel que les conceda esta libertad.

No podemos negar, de todos modos, que el poder no puede ejercerse tan bien con actos como con palabras, y que si es imposible quitar a los ciudadanos toda libertad de expresión, habría un gran peligro en dejarles esta libertad completa y sin reserva. Debemos, pues, determinar ahora en qué límites esta libertad, sin comprometer ni la tranquilidad del Estado, ni el derecho del soberano, puede y debe ser concedida a cada ciudadano, lo que constituye, como lo he anunciado al comienzo del capítulo XVI, el principal objeto de nuestras indagaciones.

De la descripción que hemos dado de los fundamentos del Estado se sigue con perfecta evidencia que su fin último no es dominar a los hombres, retenerles por el temor y someterles a la voluntad ajena, sino todo, por el contrario, permitir a cada uno, en tanto sea posible, vivir en seguridad, es decir, conservar intacto el derecho natural que tiene de vivir sin perjuicio suyo ni de los demás. No; el Estado no tiene por fin transformar a los hombres de seres racionales en animales o autómatas sino hacer de modo que los ciudadanos desarrollen en seguridad su cuerpo y su espíritu, hagan libremente uso de su razón, no se profesen odio, furor y astucia, y no se miren injustamente con ojos celosos. El fin del Estado es, pues, verdaderamente la libertad. Ahora bien; hemos visto que la formación de un Estado no es posible sino con esta condición, y que el poder de dar decretos resida en el pueblo entero, o de varios hombres, o de uno solo. El libre pensamiento

de los hombres, ¿no es infinitamente vario? ¿No cree cada cual saberlo todo? ¿No es imposible que todos los hombres tengan las mismas opiniones acerca de las mismas cosas y hablen de ellas en perfecta conformidad? ¿Cómo podrían vivir en paz si cada uno no hiciese libre y voluntariamente renuncia del derecho que tiene de obrar como le parece? El individuo resigna, pues, libre y voluntariamente el derecho de obrar, pero no el de raciocinar. Así, el que quiera respetar los derechos del soberano no debe obrar en contraposición a sus decretos, pero puede pensar, juzgar y, por consiguiente, hablar con libertad completa, siempre que ejecute todo esto llamando en su auxilio a la razón, no se deje dominar de la astucia, la cólera, el odio ni procure introducir alteración alguna en el Estado. Por ejemplo: un ciudadano demuestra que una ley determinada repugna a la razón y piensa que debe ser, por este motivo, derogada; si somete su opinión al juicio del soberano (al cual sólo pertenece establecer y abolir las leyes), y si durante este tiempo no obra contra la ley, merece bien del Estado como el mejor ciudadano; pero si, por el contrario, se lanza a acusar al magistrado de iniquidad, si procura hacerle odioso a la multitud, o bien, si con ánimo sedicioso, se esfuerza en derogar la ley en contra de la opinión del magistrado, es sólo un perturbador del orden público y un ciudadano rebelde. Vemos, pues, de qué modo cada ciudadano, sin lesionar los derechos ni la autoridad del poder, es decir, sin turbar el reposo del Estado, puede decir y enseñar las cosas que piensa; esto es, abandonando al soberano el derecho de ordenar por decreto las cosas que deben ser ejecutadas y no haciendo cosa alguna contra sus decretos aunque se vea así obligado a obrar en oposición con su conciencia; lo que puede hacer, por otra parte, sin ultrajar a la justicia ni a la piedad y, es más, lo que debe hacerse si se quiere ser ciudadano justo y piadoso. En efecto, como lo hemos ya establecido, la justicia entera depende de los decretos del soberano, y nadie podrá ser justo sin conformar su vida a los decretos que de él emanan. Pero la piedad suprema (según lo expuesto en el capítulo precedente) es la que tiene por objeto la paz y tranquilidad del Estado. No hay paz ni seguridad posible para éste, viviendo cada uno a su arbitrio. Hace, pues, una cosa impía aquel que abandonándose a su imaginación obra en contra de los decretos del soberano, puesto que si tal conducta fuese tolerada, la ruina del Estado no se haría esperar. No es esto sólo; un ciudadano no puede obrar contra las inspiraciones de su propia razón haciéndolo conforme a las órdenes de su soberano, porque en virtud de las inspiraciones de su razón resolvió transferir al soberano el derecho que tenía de vivir a su antojo. La experiencia lo demuestra. En los consejos del soberano o de algún poder inferior es bien raro que una medida cualquiera reúna los sufragios unánimes de todos los miembros y, sin embargo, es decretado por todos ellos, lo mismo por los que votan en contra que por los que lo hacen en pro. Pero vuelvo a mi proposición. Del examen de los fundamentos del Estado se deduce

que cada cual puede usar racionalmente de su libre entendimiento sin lesionar los derechos del soberano. Ahora bien: este mismo examen nos permite determinar fácilmente qué clases de opiniones son sediciosas: son aquellas que enunciándose, destruyen el pacto por el cual cada ciudadano ha abandonado el derecho de obrar según su voluntad. Por ejemplo: si uno piensa que el poder del soberano no se funda en el derecho o que nadie está obligado a cumplir sus promesas, o que cada uno debe vivir según su voluntad; y otras del mismo género que están en contradicción flagrante con el pacto de que venimos hablando, es un ciudadano sedicioso, no tanto a causa de su opinión como a causa del acto desarrollado en tales juicios. Por este modo de ver, ¿no quebranta la fe dada, tácita o expresamente, al soberano poder? Pero en cuanto a las demás opiniones que no desarrollan acto alguno en sí mismas y que no llevan a la ruptura del pacto social, a la venganza, a la cólera, etcétera, éstas no son sediciosas, a no ser en un Estado corrompido, o en que los hombres sediciosos y ambiciosos, enemigos de la libertad, se hayan hecho de tal modo lugar, que su autoridad prevalga en el ánimo del pueblo sobre la del soberano.[2]

No negamos, sin embargo, que haya algunas opiniones que concerniendo a lo verdadero y a lo falso sean emitidas y divulgadas con intención aviesa. ¿Cuáles son, pues? Esto es lo que hemos determinado en el capítulo XV. Si tenemos en cuenta que la fidelidad de cada ciudadano, respecto del Estado, como respecto de Dios, se juzga por las obras, esto es, por la caridad para con el prójimo, no dudaremos que un Estado excelente no concede al individuo más libertad de filosofar que la fe. Convengo de buen grado en que esta libertad podrá ser origen de algunos inconvenientes; pero ¿cuál es la institución tan sabiamente concebida que no sea origen de inconveniente alguno? Querer someter todo al rigor de las leyes, es irritar al vicio, más bien que corregirle. Lo que no puede impedirse debe permitirse, a pesar de los abusos que de ello nazcan.[3] ¡Cuántos males tienen su origen en el lujo, la envidia, la avaricia, la embriaguez, la ira y otras malas pasiones! Se las soporta, sin embargo, porque las leyes no poseen medios de reprimirlas aun siendo vicios reales; con mayor motivo debe permitirse la libertad de pensamiento que es una virtud que no se podría sofocar.

Agréguese que no da lugar a inconveniente alguno que los magistrados, con la autoridad de que están revestidos, no puedan fácilmente evitar, como demostraré siempre que se me exija. No haré sino recordar que esta libertad del entendimiento es absolutamente necesaria al desarrollo de las ciencias y de las artes, las cuales no se cultivan con éxito sino por los hombres que gozan de toda la libertad y plenitud de su entendimiento.

Pero admitamos que sea posible sofocar la libertad de los hombres e imponerles un yugo hasta el punto de que no osen ni aun murmurar algunas palabras sin la aprobación del soberano: nunca, seguramente,

podrá impedirse que piensen lo que quieran. ¿Qué se seguirá de aquí? Que los hombres pensarán de una manera, hablarán de otra y, por consiguiente, la buena fe, virtud tan necesaria en el Estado, se corromperá; que la adulación, tan detestable, y la perfidia estarán en auge, arrastrando el fraude tras sí y, por consiguiente, vendrá la decadencia de todos los hombres de sanas costumbres. Pero en tanto, es preciso para esto que sea posible obligar a los hombres a conformar sus palabras a una regla determinada y vemos, por el contrario, que cuantos más esfuerzos se realizan para contener la libertad de hablar, más los hombres se obstinan y resisten. Entendiéndose bien que no hablo de los avaros y otras gentes sin virtud y energía, que hacen consistir toda su felicidad en contemplar sus arcas llenas y repleto su estómago, sino de los ciudadanos que deben a una buena educación y a la integridad y pureza de sus costumbres un espíritu más elevado. Nada soportan, generalmente, los hombres con más impaciencia que ver reprochar opiniones que juzgan verdaderas e imputar crimen lo que por el contrario anima y sostiene su piedad para con Dios y sus semejantes. Ved lo que hace' que los hombres acaben por tomar a las leyes horror e inicien mil empresas violentas por un motivo de conciencia. Ahora bien, puesto que es así la naturaleza humana, ¿no se sigue que las leyes que conciernen a las opiniones se dirigen, no a los culpables, sino a los hombres libres, que en vez de reprimir y castigar a los malvados no hacen sino irritar a las personas honradas y que, en fin, no es posible sin ocasionar la ruina del Estado tomar su defensa? Además, las leyes de esta naturaleza son perfectamente inútiles. En efecto, considérense como sanas y verdaderas las opiniones condenadas por las leyes y éstas no serán obedecidas; repútense, por el contrario, estas opiniones falsas y entonces se aceptará la ley que las condena como una especie de privilegio que no podrán, aun queriendo, abrogar los magistrados. Añádanse aún las consideraciones que hemos deducido de la historia de los hebreos en el capítulo XVIII, observación II, y por último todos los sofismas que han surgido en el seno de la Iglesia por esta sola razón de que los magistrados han querido ahogar bajo el peso de las leyes las controversias de los doctores. En efecto, si no esperasen los hombres poner a las leyes y a los magistrados de su parte, elevarse sobre el vulgo y adquirir honores, no se vería tanta animosidad mezclarse en sus luchas y tanta cólera agitar sus ánimos. Y no es sólo la razón, es la experiencia quien prueba, por ejemplos diarios, que las leyes que prescriben a cada cual lo que debe creer y prohíben hablar e inscribir contra tal o cual opinión, han sido sustituidas en provecho de algunos ciudadanos o, más bien, para conjurar la cólera de los que no pueden soportar la libertad de pensamiento y que, gracias a su funesta autoridad, pueden fácilmente cambiar en furor la devoción de un populacho sedicioso y dirigir su cólera a su antojo. ¡Cuánto más sabio no es contener la cólera y el furor de la muchedumbre que instituir leyes inútiles que no pueden ser violadas

sino por aquellos que sienten el amor a la virtud y al bien y ponen al Estado en la dura necesidad de no poder soportar en su seno hombres libres! ¿Qué hay más funesto para un Estado que desterrar como a malvados a ciudadanos honrados, porque no participan de la opinión de la generalidad y no saben mentir? ¿Qué hay más fatal que tratar como a enemigos y sentenciar a muerte a hombres que no han cometido otro crimen que el de pensar con independencia? ¡Ved, pues, el tablado, terror de los criminales, que viene a ser el glorioso teatro en que la tolerancia y la virtud brillan en todo su esplendor y cubren públicamente de oprobio a la majestad soberana! El ciudadano honrado no teme aturdidamente a la muerte ni huye del suplicio, porque su corazón no está torturado por el remordimiento de haber cometido una acción vergonzosa: el suplicio le parece honroso y se vanagloria de morir por la buena causa y por la libertad. ¿Qué ejemplo y qué bien puede producir, pues, una tal muerte, cuyos motivos, ignorados por las gentes sin energía, son detestados por los sediciosos y amables a los hombres de bien? Seguramente este espectáculo no puede enseñar más que a una cosa: a imitar a los mártires, o si se teme la muerte, a convertirse en cobarde adulador del poder.

Si se pretende obtener de los ciudadanos no una obediencia forzada, sino una fidelidad sincera; si se quiere que el soberano conserve la autoridad con mano firme y no sea jamás obligado a caer bajo los golpes de los sediciosos, se debe necesariamente permitir la libertad del pensamiento, y gobernar a los hombres de tal modo que siendo abiertamente opuestos en pensamientos, vivan sin embargo en una concordia perfecta. No podrá dudarse que este modo de gobernar es excelente y no tiene sino muy leves inconvenientes, atendido que es perfectamente apropiado a la naturaleza humana. ¿No hemos demostrado que en el gobierno democrático (el más cercano al estado de naturaleza), todos los ciudadanos se obligan por un pacto a conformar a la voluntad común sus actos, pero no sus juicios y sus sentimientos, es decir, que todos los hombres, no pudiendo profesar sobre las mismas cosas, idénticas opiniones, han establecido que adquirirá, fuerza de ley, aquella medida que tenga la mayoría de los sufragios, conservando, no obstante, el poder de reemplazar esta medida por otra mejor, si se encontrase? Así, pues, cuanto menos se concede a los hombres la libertad de pensamiento, más se les aleja del estado que les es más natural y, por consiguiente, más violento es el gobierno. Falta probar que esta libertad de pensar no da origen e inconveniente alguno que la autoridad del soberano poder no pueda fácilmente evitar, y que basta a contener a hombres abiertamente opuestos en opiniones, en un respeto recíproco de sus derechos.

Los ejemplos abundan y no es preciso, para buscarlos, ir muy lejos: citemos la ciudad de Amsterdam, cuya prosperidad creciente, objeto de admiración por parte de las demás naciones, es fruto de esta libertad. En el seno de esta floreciente república, de esta ciudad eminente, todos

los hombres, de cualquier nación y secta, viven con la concordia más perfecta; y para confiar sus bienes a una persona no se informan sino de si es rico o pobre, sospechoso o de buena fe. En cuanto a las diferentes religiones y sectas, ¿qué les importan? Y delante de los tribunales sucede esto mismo; el juez no tiene para nada en cuenta las creencias religiosas para la absolución o condena de su acusado, y no hay secta bastante odiosa para que sus adeptos (en tanto no lesionen el derecho de los demás, den a cada uno lo suyo y vivan según las leyes de la moral pública), no hallen públicamente ayuda y protección ante los magistrados. Por el contrario, en otro tiempo, cuando la cuestión religiosa de los representantes y contrarrepresentantes comenzó a penetrar en el orden político y a agitar los Estados, se vio a la religión devorada por los cismas,[4] y mil ejemplos probaron incontestablemente que las leyes que conciernen a la religión y que tienen por objeto cortar las controversias, no hacen sino irritar la cólera de los hombres en vez de corregirles, que son para muchos ocasión de licencias sin límites, y que además los cismas no tienen por origen el amor a la verdad (lo cual es, por el contrario, manantial de dulzura y mansedumbre), sino un violento deseo de dominación; lo que prueba clarísimamente que verdaderos cismáticos son más los que condenan los escritos de los demás y acusan sediciosamente contra ellos a la mal contenida plebe que los mismos escritores que, las más de las veces, no se dirigen sino a los hombres doctos y no llaman en su auxilio sino a la sana razón; además de que aquéllos son verdaderos perturbadores del orden público que, en un Estado libre, pretenden destruir esta libertad del pensamiento que nada puede aniquilar.

Así, pues, hemos demostrado:

1º Que es imposible privar a los hombres de la libertad de decir lo que piensan.

2º Que sin atentar al derecho y a la autoridad de los soberanos, esta libertad puede concederse a cada ciudadano, siempre que de ella no se aproveche para introducir alguna innovación en el Estado o para cometer alguna acción contraria a las leyes establecidas.

3º Que cada cual puede gozar de esta misma libertad sin turbar la tranquilidad del Estado y sin que de ello resulten inconvenientes cuya represión no sea fácil.

4º Que cada cual puede disfrutar de ella sin atentar a la piedad.

5º Que las leyes que conciernen a las cosas de pura especulación son perfectamente inútiles.

Y 6º, que no solamente esta libertad puede conciliarse con la tranquilidad del Estado, con la piedad y con los derechos de la soberanía, sino que es necesaria a su conservación.

Allí, en efecto, donde se procura esclavizar a los hombres; allí donde se hace un proceso a las opiniones disidentes; y no a los individuos que son falibles, allí donde se da como ejemplo el suplicio de las personas honradas, y estos suplicios se consideran como verdaderos

martirios que inflaman la cólera de los hombres de bien y excitan en ellos sentimientos, no de piedad, sino de venganza, en vez de llevar a su alma el terror, las sanas prácticas y la buena fe se corrompen, el engaño y la perfidia prosperan, los enemigos de las víctimas triunfan viendo al poder hacer a su furor tales concesiones y, por tanto, constituirse en sectario de las doctrinas cuyos intérpretes se consideran. ¿Qué sucede, en fin? Que estos hombres usurpan toda autoridad, se declaran inmediatamente elegido de Dios,[5] proclaman divinos sus decretos y simplemente humanos los que emanan del gobierno, a fin de someterles a los decretos divinos, es decir, a sus propios decretos. ¿Quién desconoce lo contrario que es este exceso el bien del Estado? Por esto concluyo, como ya lo he hecho en el capítulo XVIII, que nada hay más seguro para el Estado que encerrar la religión y la piedad entera en el ejercicio de la caridad y de la equidad, restringir la autoridad del soberano, tanto en lo que concierne a las cosas sagradas como en lo concerniente a las profanas, a los solos actos, y permitir, en lo restante, pensar y expresar libremente el pensamiento.

Aquí termina la exposición de la doctrina que había resuelto establecer en este tratado. No me resta sino declarar que nada he escrito en este libro que no someta de buen grado al examen de los soberanos de mi patria. Si juzgan que alguna de mis palabras es Contraria a las leyes de mi país y al bien público, yo la retiro. Sé que soy hombre y puedo equivocarme; pero me atrevo a afirmar que he hecho todo lo posible para no engañarme y conformar, ante todo, mis escritos a las leyes de mi patria, a la piedad y a las buenas costumbres.

NOTAS

Prefacio

1. La creencia y la fe difieren, según Spinoza, de la credulidad y ciega sumisión.

2. Respecto al método seguido en la interpretación de la Biblia, véase el capítulo VII. Interpretar la Sagrada Escritura significa averiguar qué quisieron decir los autores de ella.

Capítulo primero

1. Moses ben Maïmon, más conocido bajo el nombre de Maimónides (1135-1204), talmudista, filósofo, astrónomo, médico; el sabio judío más destacado en la Edad Media.

2. Según Spinoza, querer explicar la forma de algo singular por un término trascendental, sería reducir lo individual a lo general, lo real a lo abstracto. El juicio de Spinoza, empero, no parece certero.

Capítulo segundo

1. Los profetas no tenían, no podían tener sino una certidumbre moral de sus relatos.

2. Es casi imposible, según los hebraístas, determinar la significación precisa de *tetragrama*.

Capítulo tercero

1. Cuanto nos parece malo en el trato cotidiano, no es sino producto de una superficial apreciación, en términos generales.

2. Para bien entender lo que Spinoza llama *auxilio interno de Dios*, véase *Ética*, Prop. III.

3. La elección de los judíos como pueblo preferido únicamente tiene que ver con la felicidad temporal.

Capítulo cuarto

1. ¿Qué quiere decir Spinoza en este paraje con el término *posibles?* Tan sólo que el hombre en la vida social ha de ser considerado como ser libre y sometido a las leyes divinas.

2. Tanto la historia profana como la sagrada reportan utilidad al hombre, permitiéndole adaptarse mejor a la vida.

3. Acerca del cristianismo de Spinoza, puede leerse con provecho el estudio de BRUNSCHVICG, *Spinoza y sus contemporáneos*.

Capítulo quinto

1. El texto de Isaías en la *Vulgata* termina con estas palabras: *et gloria Dei te colliget.* Según Spinoza, ello significa que Dios acuerda al justo un venturoso fin en la vida.

2. Los ritos y ceremonias entre los hebreos tenían en el fondo una finalidad práctica, a saber, favorecer la conservación del grupo social. Lo propio ocurre en otras religiones nacionales. En la religión universal, ritos y ceremonias tendrán otro sentido.

3. Aunque el conocimiento sensible y el obtenido por la imaginación es deficiente comparado con el conocimiento racional, puede ser útil para llevar al hombre a la devoción y obediencia religiosas.

4. Según Ch. Appuhn, el texto de Maimónides de que se sirve Spinoza aquí, no es auténtico, bien que coincide con la prescripción general de la obediencia.

Capítulo sexto

1. Para mayor información sobre la tesis de Spinoza de que los milagros no pueden suministrar prueba alguna sobre la esencia, existencia y providencia de Dios, véase su obra *Principios de la filosofía de Descartes demostrados según el método geométrico.*

2. Clara expresión de un naturalismo inmanentista.

3. En este capítulo, Spinoza se muestra como un precursor de quienes explican el origen de los mitos por una suerte de metáforas del lenguaje.

4. Las referencias bíblicas de la postrera parte del capítulo son en parte inexactas. Compárense con los textos de alguna versión crítica.

Capítulo séptimo

1. Acerca de la veracidad moral de los profetas, véase el capítulo segundo. Enseguida se interna Spinoza en el problema del método de la exégesis.

2. He aquí el problema de la autoridad del Papa en la interpretación de la Escritura. Spinoza cree que los primeros cristianos no la reconocían, acaso porque no hay texto en el *Nuevo Testamento* que confiera al jefe de la Iglesia Romana tal privilegio.

3. Aben-Hezra (Ahraham ibn Ezra, 1093-1167), sabio y poeta, parece ser uno de los primeros comentadores israelitas de la Biblia.

4. Maimónides vivió siempre entre los árabes. Su obra *Guía de descarriados* acaso deba ser mejor traducida bajo el nombre de *Doctor perplexorum.*

Capítulo octavo

1. La documentación actual sobre el *Pentateuco* se ha venido afinando en las últimas décadas. El mérito de Spinoza radica en haber suscitado la cuestión.

2. Adviértase la importancia dada por Spinoza al quinto libro del *Pentateuco,* a saber, el *Deuteronomio.* La actual crítica lo atribuye a Helcias.

3. El cuarto mandamiento del *Decálogo* prescribe la observancia del sábado. En el *Éxodo* se dice que Dios creó el mundo en seis días y descansó el séptimo; en el *Deuteronomio,* que Dios sacó al pueblo de Israel de la servidumbre de Egipto.

Capítulo noveno

1. Spinoza redactó probablemente una *Apología* para contestar a su expulsión de la sinagoga. En un sentido, el *Tratado teológico-político* es un desarrollo de aquella respuesta.

2. Spinoza aquí se aparta de la interpretación dada en la Cábala.

Capítulo décimo

1. ¿Fue el libro de la Sabiduría escrito en griego? Si lo fue, hacen bien los judíos en rechazarlo como parte del *Tora.* Spinoza toma otra posición.

2. Parece ser que, a juzgar por la reciente exégesis, el libro de *Job,* en efecto, es de composición muy posterior.

3. La designación de *Gabaon (Gibeón* del texto latino de Spinoza), es habitualmente considerado como nombre de una ciudad.

Capítulo undécimo

1. Respecto a la cita de la *Epístola de los Romanos,* véase el texto de la *Vulgata.*

2. San Pablo distingue, en efecto, entre ciencia y revelación.
3. Para Spinoza la religión consiste en la práctica de la caridad. Véase adelante el capítulo XIV, en donde se dan las bases de la religión natural.
4. Religión universal significa en un sentido religión católica.

Capítulo decimosegundo

1. La palabra *Syngraphum* designa el instrumento para articular dos partes. *No* debe traducirse, pues, como sinónimo de convenio, sino de documento que confirma la existencia de este hecho.
2. Los giros empleados por Spinoza en la *Ética* y en el *Tratado* ofrecen diferencias. En aquélla la religión es una virtud *(fortitudo);* en éste se subraya el carácter de su misión y obediencia.
3. Spinoza establece en el capítulo sexto, en tercer lugar, que la providencia de Dios es un carácter de la naturaleza. Así la revelación es algo natural, no sobrenatural.

Capítulo decimotercero

1. Los llamados hechos milagrosos tienen en el fondo una explicación natural. Los profetas los atribuyen a una intervención directa de Dios, con la mira de influir en la imaginación de los hombres.
2. La explicación de la palabra *Sadaï* es antigua. Los *septantes* bien la conocen.
3. Insistencia en la separación de saber y fe, cuyo desarrollo culminará en el siguiente capítulo.

Capítulo decimocuarto

1. Los dogmas de la fe son a manera de postulados de la religión, en la medida que no pueden ser demostrados metafísicamente.
2. Equivocarse teológicamente de buena fe no tiene mayor importancia en la vivencia religiosa.
3. Una fe titubeante indica un desacuerdo interior. De ahí el peligro de un conocimiento a medias.

Capítulo decimoquinto

1. Spinoza no quiere reconocer *a priori* ninguna autoridad de la escritura.
2. Cfr. los *Pensamientos metafísicos* (II cap. IX). Ahí se discurre de manera diferente.
3. La exposición que se inicia aquí es de gran interés para precisar la doctrina spinoziana.

Capítulo decimosexto

1. Cfr. *Ética*. III, Prop. 7.
2. Spinoza difiere de Hobbes en que no opone el estado en sociedad al estado de naturaleza.
3. Para bien comprender los términos *jus civile* y *jus divinum*. es preciso tener presente la noción metafísica en Spinoza.

Capítulo decimoséptimo

1. Cfr. *Tratado político*, III, 8.
2. El jefe de una tribu no es un soberano. El soberano por excelencia es Dios. De ahí la razón metafísica de los derechos naturales del hombre.
3. Spinoza ve de sacar las consecuencias del Estado teocrático hebreo.

Capítulo decimoctavo

1. San Pablo. *Epístola a los corintios*, capítulo II.

2. Se refiere a Oliverio Cromwell.
3. Suele Spinoza emplear expresiones distintas para designar la soberanía.

Capítulo decimonoveno

1. Compárese para calibrar históricamente este capítulo la obra de Hobbes. *De cive,* 1642.
2. Alusión a la filosofía.

Capítulo vigésimo

1. Cfr. *Tratado político,* capítulo V.
2. Cfr. de Hobbes, *De cive,* VI.
3. Cfr. *Tratado político,* capítulo X.
4. Como si dijera Spinoza hay que separarse de la muchedumbre para pensar, pero confundirse con ella para obrar.
5. Se refiere a los conflictos religiosos de Holanda. Como se sabe, Grotius fue entonces encarcelado.

ÍNDICE

ESTUDIO INTRODUCTIVO

LA FILOSOFÍA DE SPINOZA

I. EL RACIONALISMO MODERNO. LUGAR DE SPINOZA

II. LA DOCTRINA DE SPINOZA

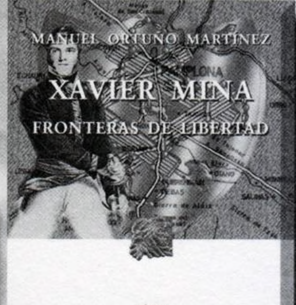
BIBLIOGRAFÍA

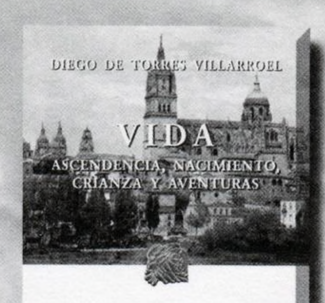
ÉTICA

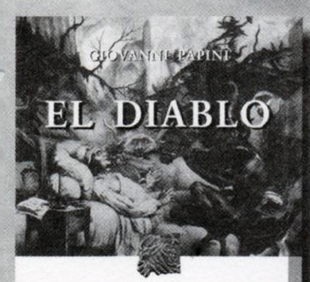
TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO

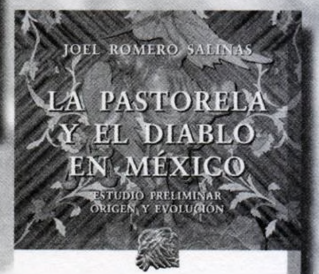
ESTE LIBRO FUE IMPRESO Y ENCUADERNADO
EL 11 DE SEPTIEMBRE DE 2007 EN LOS TALLERES DE

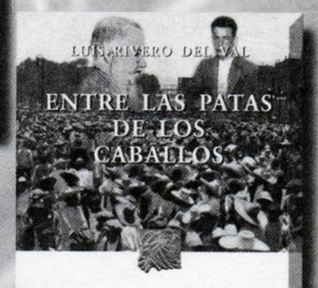
FUENTES IMPRESORES, S. A.
Centeno, 109, 09810, México, D. F.

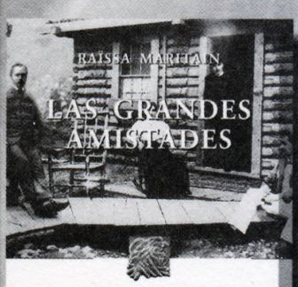












Colección de
setecientos cuarenta números
y sepan cuantos más...

Cultura al alcance de todos



Spinoza es considerado el iniciador del ateismo, pues partiendo de las ideas de Descartes, introdujo un método racionalista en la búsqueda de la comprensión de Dios y el hombre, que derrumbó una serie de dogmas religiosos hasta entonces incuestionables. Aunque nunca negó la existencia de un creador supremo, su pensamiento brindó fuerza argumentativa al laicismo creciente de los siguientes siglos en Occidente, iniciado en parte por el movimiento de reforma del que había sido testigo.

En la *Ética*, Spinoza plantea que en el orden moral todas las cosas son neutras: el bien y el mal están determinados por las necesidades y los intereses humanos. Desde esta lógica, los valores no son más que creaciones arbitrarias del hombre.

En *Tratado teológico-político*, obra que en su época fue duramente censurada y criticada, señala la necesidad de la libertad de pensamiento del hombre, la cual, desde su lógica, sólo tiene cabida en un Estado democrático, entendido éste como el poder supremo, como el único garante de la unidad y la seguridad de la sociedad que lo constituye.

ISBN 970-07-7287-X

9 789700 772875